109
N854
145312

BOOK 109.N854 c.1
NOURISSON # TABLEAU DES PROGRES
DE LA PENSEE HUMAINE DEPUIS

3 9153 00059869 0

Date Due

Demco 293-5			

3806
27/92
M 967

TABLEAU DES PROGRÈS

DE

LA PENSÉE HUMAINE

DU MÊME AUTEUR

LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN, OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT (*Académie des sciences morales et politiques*), 2 vol. in-8, 2e édition; Paris, Didier, 1866.

LA PHILOSOPHIE DE LEIBNIZ, OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT (*Académie des sciences morales et politiques*), 1 vol. in-8; Paris, Hachette, 1860.

LA NATURE HUMAINE, ESSAIS DE PSYCHOLOGIE APPLIQUÉE, OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT (*Académie des sciences morales et politiques*), 1 vol. in-8; Paris, Didier, 1865.

LA PHILOSOPHIE DE BOSSUET, AVEC DES FRAGMENTS INÉDITS, 1 vol. in-8, nouvelle édition; Paris, Ladrange, 1862.

EXPOSITION DE LA THÉORIE PLATONICIENNE DES IDÉES, 1 vol. in-8; Paris, Ladrange, 1858.

LES PÈRES DE L'ÉGLISE LATINE, 2 vol. in-12; Paris, Hachette, 1856.

LE CARDINAL P. DE BÉRULLE, 1 vol. in-12; Paris, Didier, 1856.

LE DIX-HUITIÈME SIÈCLE ET LA RÉVOLUTION FRANÇAISE, 1 vol. in-12; Paris, Douniol, 1862.

PORTRAITS ET ÉTUDES, AVEC DES FRAGMENTS INÉDITS, 1 vol. in-12, nouvelle édition; Paris, Didier, 1863.

SPINOZA ET LE NATURALISME CONTEMPORAIN, 1 vol. in-12; Paris, Didier, 1866.

MÉMOIRES LUS A L'INSTITUT

(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES) :

UNE VISITE A HANOVRE, SEPTEMBRE 1860, MÉMOIRE SUR LES MANUSCRITS DE LEIBNIZ, in-8; Paris, Durand, 1861.

DES SOURCES DE LA PHILOSOPHIE DE BOSSUET; Paris, Durand, 1862.

LA POLITIQUE DE BOSSUET, 1 vol. in-12; Paris, Didier, 1867.

Pour paraître prochainement :

LES SYSTÈMES, ESSAIS DE PSYCHOLOGIE CRITIQUE, OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT (*Académie des sciences morales et volitiques*), 1 vol. in-8.

Paris. — Typ. Pillet fils aîné, rue des Grands-Augustins, 5.

B
79
.N6
1867

TABLEAU DES PROGRÈS

DE

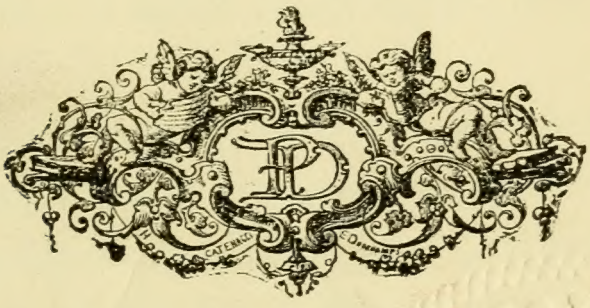
LA PENSÉE HUMAINE

DEPUIS THALÈS JUSQU'A HEGEL

PAR

JEAN FELIX **NOURRISSON**

QUATRIÈME ÉDITION REVUE ET AUGMENTÉE



PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET Cᵉ, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

1867

Tous droits réservés.

~~109~~
~~N854~~

PRÉFACE

DE CETTE NOUVELLE ÉDITION

Il est à peine nécessaire d'avertir les lecteurs qu'en réimprimant pour la troisième fois cet ouvrage, nous avons mis tous nos soins à le rendre moins indigne de leur attention.

Nous ne nous sommes pas contenté, par des retouches scrupuleuses, d'y introduire une foule de corrections de détail. Nous avons développé certains points, remanié ou refait des chapitres entiers, donné par là même à l'ensemble de plus exactes proportions. Ce n'est pas tout ; notre travail a reçu ici le complément naturel qu'il réclamait. Dans les deux éditions précédentes, nous nous étions arrêté à Leibniz ; nous allons, dans cette troisième édition, jusqu'à Hegel. De la sorte, c'est une histoire de la philosophie depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, que contient le présent volume.

Qu'il nous soit en outre permis de le rappeler. Ce livre,

à l'origine, a été publiquement professé avant d'être écrit (1).

C'est une suite de discours, ou plutôt c'est un discours unique, dans lequel, à travers les déploiements et les retours, les défaillances et les élans de la pensée humaine, nous avons voulu retracer le tableau de ses progrès.

On ne saurait se le dissimuler. Une pareille tentative est pleine de difficultés. « *Periculosæ plenum opus aleæ !* » Et d'abord elle réveille d'invétérées et presque indestructibles préventions. « Les extrémités de notre perquisition, écrivait Montaigne, tombent toutes en éblouissement. — Je conseillais, en Italie, à quelqu'un qui était en peine de parler italien, que, pourvu qu'il ne cherchât qu'à se faire entendre, sans y vouloir autrement exceller, qu'il employât seulement les premiers mots qui lui viendraient à la bouche, latins, français, espagnols ou gascons, et qu'en y ajoutant la terminaison italienne, il ne fauldrait jamais à rencontrer quelque idiome du pays, ou toscan, ou romain, ou vénitien, ou piémontais, ou napolitain...; je dis de même de la philosophie ; elle a tant de visages et a tant dit, que tous nos songes et pensées s'y trouvent ; l'humaine fantaisie ne peut rien prévoir, en bien et en mal, qui n'y soit : *Nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum.* »

Ce dédain préconçu, ce dénigrement irréfléchi, cette ironie facile, ne sont-ce pas là effectivement, quand il s'agit de l'histoire de la philosophie, les termes où, en général, aboutit le cours de l'opinion? — En dépit de Montaigne,

(1) L'auteur occupait alors la chaire de philosophie à la Faculté des lettres de Clermont.

nous convions de nouveau les esprits pensants au plaisir extrême qu'en éprouve à considérer comment peu à peu s'est révélée la vérité philosophique; quelles vicissitudes ou quelles éclipses elle a souffertes; mais aussi comment, à sa chaleur vivifiante, a pu éclore la fleur de la civilisation; à quelles lois enfin, de même que celui de la lumière, est soumis son rayonnement.

D'un autre côté, si un tel spectacle est admirable, quel savoir ne faudrait-il pas, quelle sûreté de vues, quelle pénétration supérieure, pour en exposer les principaux épisodes, sans partialité, sans omission et sans confusion? A l'accomplissement d'une semblable tâche nous avons du moins apporté une longue étude, et, croyons-nous, un absolu dégagement de préjugés.

« Il serait à souhaiter, disait Leibniz, qu'on dépouillât toute ambition de secte... De là naissent d'ordinaire de folles divisions et de stériles luttes au grand détriment de la science et du temps, qui est si précieux. Que n'imite-t-on les géomètres! On ne distingue point parmi eux des Euclidistes, des Archimédistes, des Apolliniens. Une même secte les réunit tous; car ils s'attachent tous à la vérité, de quelque côté qu'elle leur apparaisse. » Nous avons suivi ce noble conseil.

Manifestement, la vérité géométrique, avec ses abstractions pures, ses théorèmes rigoureusement démontrables, n'est pas de nature à passionner les intelligences; tandis que la vérité philosophique, dont les problèmes touchent aux parties les plus hautes ou les plus délicates de la vie; dont les théories, parce qu'elles ont pour objet le concret,

restent toujours imparfaites, fournit sans cesse matière à controverse et à discussion.

Toutefois, comment ne pas déplorer que la recherche de la vérité, qui devrait réunir les hommes, les divise, et qu'au lieu d'établir l'unité elle ne produise si fréquemment que des dissensions? « Nous sommes tous amis, s'écriait Newton, portant un toast aux honnêtes gens de tous les pays; nous sommes tous amis, car nous tendons unanimement au seul but digne de l'homme, qui est la connaissance de la vérité. » Nous osons répéter, en les adressant aux partis, ces généreuses paroles.

Ce n'est pas que de calmes dispositions impliquent de l'indifférence, ni qu'une bienveillance inaltérable exclue une doctrine déterminée. Quant à nous, en opposition avec le matérialisme mal déguisé et la mysticité extravagante qui se disputent actuellement les âmes, nous entreprenons une fois de plus, nettement, franchement, de défendre les principes du spiritualisme chrétien, c'est-à-dire les principes mêmes sur lesquels repose la civilisation moderne, en les accréditant par l'histoire de la pensée humaine. Car l'histoire témoigne à qui l'interroge, que le spiritualisme chrétien a été, qu'il reste pour les intelligences un point de repère et un point d'appui que rien ne saurait remplacer.

Rarement, aussi bien, ces principes auront, nous ne dirons pas couru de plus sérieux périls, mais subi de plus bruyantes et de plus ardentes contradictions qu'aujourd'hui. Une espèce de fronde philosophique s'est organisée, qui s'évertue à les battre en brèche, ne se doutant pas qu'elle compromet l'avenir, avilit le présent, ignore ou calomnie le passé.

Il y a donc opportunité extrême à reporter l'attention vers ce passé, ne fût-ce que pour ôter à l'erreur le prestige ou le masque de la nouveauté.

L'histoire de la pensée humaine ne doit pas, d'ailleurs, se confondre avec l'histoire même de l'esprit humain.

Lorsque Condorcet, voué à l'échafaud, cherchait dans de poétiques rêveries l'oubli d'une réalité abominable, ce n'étaient pas seulement les destinées de la philosophie qui l'occupaient. Son regard embrassait aussi les développements des sciences, des lettres, des arts, des institutions. Nous n'avons aucunement songé à recommencer l'œuvre de l'infortuné et célèbre proscrit. Si l'esprit humain est un, les applications de ses facultés n'en restent pas moins très-diverses, et de toutes ces applications il n'en est pas de plus immédiate que celle qui a la connaissance même de l'esprit humain pour objet. Alors, en effet, l'esprit humain se pense en quelque façon lui-même, et la pensée devient excellemment la pensée humaine. C'est à décrire les évolutions de l'esprit qui s'efforce ainsi de comprendre l'esprit que s'est réduit notre dessein. En un mot, le *Tableau historique des progrès de l'esprit humain* n'est rien moins qu'une philosophie de l'histoire. Notre *Tableau des progrès de la pensée humaine* est expressément une histoire de la philosophie.

Or, il est à remarquer qu'on a écrit d'ordinaire l'histoire des philosophes, au lieu d'écrire l'histoire des théories; ou, au contraire, l'histoire des doctrines, tandis qu'on négligeait l'histoire de ceux qui les ont produites ou propagées. Nous nous sommes proposé d'atteindre ce double but, de raconter les vies des philosophes et d'exposer leurs philosophies.

C'est pourquoi nous avons sans doute profité des travaux de nos devanciers, tenu grand compte de leurs jugements ou ingénieux, ou profonds. Surtout, comment ici ne point rendre un éclatant hommage au penseur illustre que la France a récemment perdu, et qui, en marquant le siècle d'une empreinte spiritualiste qui, malgré tout, lui restera, a tant fait pour aviver en France, avec la connaissance des monuments, le goût des recherches philosophiques? Nul ne peut, parmi nous, traiter de l'histoire de la philosophie, qu'il ne doive beaucoup à M. Cousin, à sa puissante initiative, à sa lumineuse critique, à sa rare et délicate érudition. Néanmoins et constamment nous avons développé un plan qui nous est propre, gardé une entière liberté d'appréciation, pratiqué autant que possible les textes originaux. Peut-être regrettera-t-on que nous n'ayons point mentionné ces textes au bas des pages, au fur et à mesure qu'ils entraient dans le tissu de notre exposition. Sans nous assujettir à de tels renvois, qui eussent été presque innombrables et moins instructifs, en somme, que fatigants; sous le titre de *Bibliographie générale*, nous n'avons pas laissé que de placer à la fin de ce volume l'indication sommaire des sources où nous avons puisé.

Cependant il s'agissait de demander au passé, non de lui assigner capricieusement ses lois. Les faits ne veulent point être violentés, et on abuse de leur autorité quand on les force à concourir à la démonstration d'une thèse préconçue. Nous n'avons eu garde de traiter avec cette légèreté injurieuse l'histoire de la pensée humaine. Ce n'est pas nous qui, arbitrairement, y avons introduit l'idée de progrès.

C'est l'idée de progrès qui s'est imposée à nous par son évidence.

Cette idée, qui remuait le cœur de nos pères, trouverait-elle maintenant les âmes insensibles et glacées? Se pourrait-il que nous en fussions venus à cette époque dont Bossuet prévoyait avec tristesse « qu'on y tiendrait tout en indifférence, excepté les plaisirs et les affaires? » Nous n'aimons, en aucun cas, ni à désespérer, ni à médire du temps où nous vivons.

Seulement, ajoutons-le, il ne suffit pas de crier : progrès! progrès! Il importe de ne point dénaturer le sens de ce beau mot de progrès, de ne point qualifier de progrès ce qui ne serait qu'une décadence, quoique insensible et cachée. Vainement l'industrie, qui rapproche les peuples et transforme le monde, étalerait à nos yeux ses prodiges. En eux-mêmes et séparés de ce qui assure la dignité de la vie, ce ne seraient guère là que des enchantements de Circé. Avant tout, le progrès signifie : liberté, justice, moralité. Oui, le tableau des progrès de la pensée humaine est, malgré les ombres qui trop souvent l'assombrissent, le tableau même des progrès de la liberté, de la justice, de la moralité. En effet, c'est la vérité que poursuit péniblement, que finit par obtenir, dans une mesure toujours croissante, la pensée humaine; et la liberté, la justice, la moralité ne sont que les aspects divins de la vérité.

TABLEAU DES PROGRÈS

DE

LA PENSÉE HUMAINE

DEPUIS THALÈS JUSQU'A HEGEL

I

INTRODUCTION

S'il est utile de ne pas ignorer ce que les hommes ont fait, il importe sans doute bien davantage de savoir ce qu'ils ont pensé ; car les actions dépendent des convictions : on ne s'explique les conduites si diverses des particuliers ou des peuples que lorsqu'on s'est rendu compte des mobiles qui les dirigent ; enfin, l'étude des doctrines redouble en nous la connaissance de nous-mêmes, comme aussi elle y nourrit, développe cette connaissance souveraine de Dieu, sans laquelle la science la plus raffinée n'est que ténèbres et confusion.

Cette connaissance de nous-mêmes et de Dieu, tel a été l'objet constant que se sont proposé ces rares esprits, qui, faisant profession de rechercher la sagesse, ont été appelés philosophes, et dont les noms glorieux volent sur toutes les bouches : un Platon, un Aristote, un Descartes, un Leibniz.

A coup sûr, l'histoire est d'un prix singulier. Ses pathé-

tiques récits nous attachent ; ils nous pénètrent de terreur et de pitié ; ils abondent en utiles enseignements.

Mais l'histoire n'est-elle pas lettre close, si on ne l'interprète par la philosophie? Nomenclateurs érudits, chroniqueurs pleins d'une grâce naïve, politiques profonds, tous les historiens semblent languir auprès de ces hardis narrateurs qui, au milieu des ruines, démêlant les principes qui ne périssent pas ; à travers les vicissitudes des âges, le déploiement des siècles, les révolutions des empires, se sont efforcés de découvrir le terme secret où tend l'humanité: Paul Orose, saint Augustin, Salvien, Bossuet, Condorcet, Vico, Herder, Frédéric Schlegel.

Il y a plus. Eclairé de la sorte par la philosophie, le récit du passé n'est encore que l'histoire du fait. Il serait honteux, je ne dis pas à des esprits méditatifs, mais en général à tout honnête homme, de ne point s'enquérir de l'histoire de l'idée.

Or, l'histoire de l'idée n'est autre chose que l'histoire de la philosophie, et de même que les conquérants, les ministres célèbres, les monarques, ont été surtout les acteurs du fait, on peut dire que les philosophes ont été plus particulièrement les acteurs de l'idée, acteurs souvent obscurs parmi leurs contemporains, mais, aux yeux de la postérité, toujours illustres ; génies bienfaisants ou destructeurs, doués pour le bien comme pour le mal d'une puissance extraordinaire, mais en définitive les promoteurs et quelquefois les martyrs de la civilisation.

Ce jeune héros, qui, à trente-trois ans, expirait à Babylone, après avoir remué le monde et rapproché les peuples, je le veux ; Alexandre n'eut point son égal dans l'antiquité. Cependant qu'est-il resté de son nom, de ses entreprises, de ses conquêtes? Depuis plus de deux mille ans au contraire, Aristote, son précepteur, a été comme le précepteur du genre humain, et aujourd'hui même les poëtes, les orateurs vont demander à cette prodigieuse intelligence les règles de leur art ; les politiques des maximes de gouvernement ; les physiciens, les métaphysiciens, les moralistes, les lois de la nature, de la pensée ou de la vie.

Quel ministre, dans les temps modernes, comparer à Richelieu? Ce politique redouté a su se constituer l'arbitre de la paix et de la guerre. On lui fait gloire d'avoir annulé l'aristocratie française, vaincu le protestantisme, abaissé la maison d'Autriche, protégé les lettres renaissantes. Est-ce à Richelieu qu'il faut rapporter la préparation de l'avenir? Non. C'est à un gentilhomme ignoré. Au milieu d'un quartier d'hiver, dans une chambre enfumée, solitaire parmi le tumulte des camps, Descartes se résout à écrire quelques pages, où il déclare que l'essence de l'âme est dans la pensée, et qu'on ne doit accepter pour vrai que ce qui est évident. Dès lors, devant cette égalité naturelle des âmes, que d'inégalités imaginaires s'évanouissent ! A la lumière pénétrante de l'évidence, que de préjugés disparaissent, que d'illusions, que de mensonges séculaires finissent par tomber ! Le Discours de la Méthode devient la charte de la libre pensée.

Enfin, considérez ce siècle, dont le privilége est d'exciter encore parmi nous tant de sympathies et d'éveiller tant de haines; dont le nom est chaos; où le bien s'agite effroyablement à côté du mal; où il semble que toutes les barrières du passé aillent être renversées, toutes les distinctions supprimées, tous les abus abolis sous le niveau vengeur d'une primitive et désormais incorruptible égalité. Au dix-huitième siècle, est-ce Louis XV, est-ce Catherine, est-ce Frédéric qui mène le monde? Non. Il semble que ce soit ce mobile génie, qui opposa à la tradition l'ironie; pour attaquer les superstitions, ébranla les croyances, et, afin d'anéantir l'arbitraire, compromit toute autorité; c'est Voltaire, chargé d'ans et de gloire, expirant presque de plaisir aux acclamations d'un peuple transporté; Voltaire dans les bras de Franklin et bénissant le petit-fils de ce grand homme par ces suprêmes paroles : « *God and liberty !* » « Dieu et la liberté ! »

Mais les philosophes n'ont pas été seulement les promoteurs honorés de la civilisation. Plus d'une fois aussi ils en ont été les martyrs.

Le premier qui, dans le silence d'un paganisme abrutis-

sant, au-dessus de Divinités tumultueuses, ridicules ou impures, osa proclamer l'existence d'un Esprit qui se suffit à soi-même et gouverne tout, Anaxagore, fut frappé d'un bannissement perpétuel. Phérécyde, pour s'être expliqué touchant l'origine des choses, n'échappa qu'à grand'-peine à la mort. Socrate but la ciguë. Platon se vit jeté en prison et vendu comme esclave. Aristote, après s'être enfui d'Athènes, fut réduit à s'empoisonner! — Que dire de ces penseurs aventureux et inquiets, dont les indiscrètes mais hardies tentatives préparèrent et signalèrent cette époque de rénovation qu'on a nommée la Renaissance? Sans doute le crime de la réflexion ne fut pas le seul qui pesa sur eux; mais comment ne point déplorer le trépas d'un Ramus, égorgé dans la nuit de la Saint-Barthélemy; d'un Vanini, brûlé à Toulouse; d'un Jordano Bruno, brûlé à Rome? Je parle des supplices; j'omets les persécutions. Et cependant, infatigables, persistants, intrépides, les philosophes n'ont pas cessé leurs investigations audacieuses, représentant de la sorte l'irrésistible et perpétuel élan de l'esprit humain vers la vérité.

C'est pourquoi Hegel avait raison d'écrire:

« L'histoire de la philosophie n'est pas une suite d'aventures de chevaliers errants qui se battent pour une beauté qu'ils n'ont pas vue, et qui ne laissent d'autres traces après eux que le plaisant récit de leurs ridicules exploits! »

Oui, cette belle inconnue, les philosophes l'ont aperçue; ils ont décrit ses charmes, publié ses bienfaits. C'est « la désirée » dont parle Aristote; c'est l'idéale beauté dont Platon disait que « s'il nous était donné de la voir face à face, elle exciterait en nous d'incroyables amours; » c'est la vérité, dans la recherche de laquelle Bossuet découvrait « un principe et comme un exercice de vie éternellement heureuse! »

Promoteurs, martyrs de la civilisation, les philosophes méritent donc nos plus tendres, nos plus respectueux hommages, et l'histoire de la philosophie, qui est l'histoire de leurs doctrines, est bien digne de fixer notre attention.

A Dieu ne plaise en effet que nous donnions créance à cette

phrase, qui se trouve être, en quelque façon, le mot d'ordre des ardélions et des médiocres : «L'histoire de la philosophie est l'histoire des erreurs de l'esprit humain. »

Phrase d'ignorance qui se tourne en calomnie; phrase de désespoir qui devient impiété; phrase d'une polémique malhabile et qui se blesse elle-même! Car ceux qui la répètent ne s'aperçoivent pas qu'ils mettent à instruire le procès de l'esprit humain une légèreté décidément coupable, ignorants qu'ils sont d'ordinaire ou du moins oublieux des textes, des documents, des origines. Ils ne remarquent pas davantage que ces protestations contre l'intelligence humaine remontent jusqu'à la Divinité, et qu'affirmer notre radicale impuissance à découvrir le vrai, c'est prétendre que, par un jeu cruel, le Créateur a fait de cet univers comme une vaste maison de fous. Ils ne comprennent pas enfin que lutter contre la raison, c'est lutter contre la foi. Et pourtant les exemples abondent qui les pourraient convaincre, « si, faibles et présomptueux, ils ne craignaient d'être instruits! » De nos jours même, en effet, M. de Lamennais n'a-t-il pas tenté d'asseoir sur les ruines des facultés humaines les autels de la religion révélée? On sait ce qu'est devenu ce monument fragile de l'*Essai sur l'Indifférence;* on connaît aussi le sort déplorable de l'architecte qui l'avait édifié.

Assurément, tout n'est pas vérité dans les théories que nous fait connaître l'histoire de la philosophie. Comme l'esprit humain est borné, par conséquent faillible, il y a eu de hautes extravagances, des imaginations singulières, des doctrines manifestement perverses et dont il convient de dire avec Cicéron qu'elles doivent être non pas discutées dans l'école, mais punies par le magistrat. Et ainsi ce serait non-seulement une chimérique tentative, mais une entreprise grosse de périls que de vouloir concilier, rapprocher, amnistier tous les systèmes. Il importe de « séparer le diamant du verre, l'or de la boue et la lumière des ténèbres. »

Ce départ, cette distinction ne nous offriront rien de difficile. Les croyances religieuses et traditionnelles, la droite raison dont en naissant tout homme a été doué, nous suffiront à distinguer le vrai du faux. En interrogeant avec

attention les monuments de la pensée humaine, nous ne tarderons pas à nous convaincre, à l'encontre des déclamateurs, que l'histoire de la philosophie reste, malgré d'inévitables erreurs, l'histoire des progrès de l'esprit humain. Nous reconnaîtrons que si l'esprit humain se meut dans un cercle de questions toujours les mêmes, « *circulus æterni motus,* » c'est du moins dans un cercle qui va sans cesse s'élargissant. Nous admirerons comment, grâce à l'influence de la révélation chrétienne sans doute, mais aussi par son propre effort, il est arrivé à des solutions de plus en plus nettes, complètes, satisfaisantes, des problèmes qu'il est dans sa nature de se proposer; de telle sorte qu'à travers le limon des âges se montre, suivant la belle parole de Leibniz, un courant perpétuel et pur de philosophie, « *perennis quædam philosophia.* »

Il est du reste nécessaire, afin de ne point tomber dans la confusion, de ramener ces problèmes à un petit nombre, l'histoire de la philosophie ne devant être autre chose que la fidèle énonciation des réponses qui ont été faites à ces essentielles questions.

Posons donc les quatre problèmes suivants, dont tous les autres ne sont, à vrai dire, que les dérivés ou les corollaires.

I. Qu'est-ce que l'âme? II. Que sont les idées du vrai, du beau, du bien? III. Qu'est-ce que Dieu? IV. Qu'est-ce que la vie future?

Pour connaître ce qui est réellement utile dans l'histoire de la philosophie et non pas ce qui est simplement curieux, il serait d'ailleurs superflu de rechercher ce qu'ont pensé sur ces graves questions tous les philosophes. Il nous suffira d'apprendre ce qu'ont enseigné les grandes philosophies.

Il nous faudra en outre considérer ces philosophies dans l'ordre chronologique de leur développement. Car le temps est un logicien merveilleux. C'est lui qui prépare, assure, continue l'enchaînement des doctrines; il en marque les caractères; il nous permet de déterminer ces moments de la pensée qui s'appellent époques, « parce qu'on s'arrête là pour considérer, comme d'un lieu de repos, tout ce qui est

arrivé avant ou après, » mais qu'on pourrait encore nommer ainsi, parce que l'esprit humain s'y arrête en quelque façon, accablé par son labeur ou enivré de ses succès.

On distingue d'ordinaire trois époques principales :

1° La philosophie ancienne, depuis l'an 640 avant Jésus-Christ jusqu'à l'an 529 après Jésus-Christ ;

2° La philosophie scolastique, depuis l'an 529 jusqu'à l'an 1626 environ ;

3° La philosophie moderne, depuis l'an 1626 jusqu'à nos jours.

Entre ces différentes époques elles-mêmes se placent plusieurs périodes dont nous aurons à étudier successivement les détails, sans jamais perdre de vue l'ensemble où tout se relie; où, dispersée par les systèmes, la vérité apparaît dans sa plénitude et sa majesté.

Ajoutons qu'ici notre dessein ne saurait comprendre les doctrines contemporaines, et que nous ne songeons pas davantage à examiner les théories des penseurs, même illustres, qu'une mort trop récente n'a point encore introduits dans la postérité. Comment, en effet, apprécier exactement des systèmes qui n'ont pas porté toutes leurs conséquences, ou qu'il pourra convenir à leurs auteurs de modifier? Aussi bien, depuis l'an 640 avant Jésus-Christ jusqu'au commencement du XIXe siècle, c'est-à-dire depuis Thalès jusqu'à Hegel, la carrière n'est-elle pas immense, et dans ce passé ne trouve-t-on pas la raison immédiate de ce qui a suivi?

A parcourir ce vaste programme, nous verrons se dérouler sous nos yeux comme l'histoire de la conscience humaine, languissante tour à tour et affermie, mais d'autant plus libre qu'elle est plus éclairée, d'autant plus forte qu'elle est plus libre, d'autant plus heureuse qu'elle aime plus uniquement la vérité.

II

L'ORIENT

L'Orient est le pays des révélations, des monuments gigantesques, des sacerdoces formidables. Les prêtres y ont parlé plus que les philosophes; c'est le domaine de l'illuminisme autant que de la réflexion; un lourd sommeil pèse aujourd'hui sur cette immense région, qui n'est plus guère qu'une immense ruine, et des ténèbres presque impénétrables, fabuleuses, semblent nous y dérober les évolutions de l'esprit humain.

Cependant, c'est de ces ténèbres « que s'est échappée la lumière qui vint éclairer nos climats. » C'est de ce pays, devenu le royaume de l'engourdissement et de la mort, que sont partis les premiers élans de l'activité et de la vie.

De là le prestige qui s'attache à cette mystérieuse contrée et la nécessité de jeter un coup d'œil rapide sur ses doctrines, on dirait mieux sur ses religions, dont les symboles, souvent monstrueux, ont précédé les systèmes; et les dogmes, la plupart du temps fantastiques, les théories de l'antiquité païenne.

L'Orient, c'est l'Égypte, la Phénicie, la Chaldée, la Perse, la Chine et l'Inde.

En Égypte règne Amoun, dont le nom signifie ce qui est caché, l'infini, le principe identique des êtres. Après lui vient Kneph, la pensée ou le verbe d'Amoun, l'idéal ou le principe actif. En regard apparaît Athyr ou Athor, le principe passif ou la matière de tous les êtres. Enfin, d'un œuf lancé par la bouche de Kneph sort Phthas, l'âme du monde ou démiurge. Au même rang que Phthas se placent, en outre, d'autres divinités. Parmi elles se compte notamment

le fameux Thoth ou Hermès trois fois grand, Hermès Trismégiste, l'initiateur des hommes, que continue son fils Tat, et sous le nom de qui nous ont été léguées les dernières productions de la philosophie gréco-orientale.

A cette théogonie, que complique encore une confuse mythologie locale, correspond un culte qui, tour à tour fétichisme et Sabéisme, s'élève peu à peu à un polythéisme poétique, lequel se résout, de son côté, en dualisme. C'est ainsi que la légende d'Isis et d'Osiris, couple bienfaisant et fécond qui engendre Horus; de Typhon et de Nephthys, couple ennemi et stérile, prend successivement et finit par offrir à la fois un sens physique, astronomique, métaphysique et moral. On pourrait même dire qu'une sorte de monothéisme domine tout ce polythéisme ou dualisme : le monothéisme de Ra ou du soleil, emblème de la perpétuelle génération divine. Des stèles de Berlin de la XIXe dynastie le nomment « le seul vivant en substance, la seule substance éternelle, le seul générateur dans le ciel et sur la terre, qui ne soit pas engendré. »

Quoi qu'il en soit, à ces doctrines indigestes et flottantes si vous ajoutez la croyance d'une immortalité qui est métempsycose, vous aurez l'abrégé de cette science tant vantée, dont les prêtres sont les dépositaires; les Pharaons, les défenseurs; les obélisques et les sphinx, les monuments; les hiéroglyphes, l'écriture, et qui fonde avec une théocratie absorbante l'inviolable régime des castes.

Les Phéniciens relèvent de l'Égypte. Intermédiaires actifs entre l'Orient et l'Occident, ils commercent tout ensemble de marchandises, de lettres et d'idées. Tyr et Sidon, leurs villes principales, ne sont pas moins réputées pour leur sagesse politique et leur haute civilisation que pour leurs richesses. Néanmoins les Phéniciens manquent d'une philosophie proprement dite. Car toute leur philosophie se réduit à une théologie, qui n'est elle-même qu'un indiscret mélange de cosmogonie, d'astronomie, de physique générale. En somme, ils distinguent mal de la nature la Divinité. Tout ce qui est se ramène, à leurs yeux, à un dualisme de production et d'anéantissement; dualisme que, finalement, ils

rapportent à une unité. Mais ils conçoivent cette unité comme androgyne. Baal en est le principe mâle, qui devient, en tant qu'ordonnateur, un second Baal. De même, se dédoublant, le principe femelle leur apparaît d'abord comme Baau, ou mère des choses célestes et des Dieux; puis comme Mot, ou mère des choses terrestres. Les Phéniciens admettent d'ailleurs autant de divinités qu'il y a de manifestations de la causalité première.

On ne saurait non plus donner véritablement le nom de philosophie à la sagesse des Chaldéens. Cette science, que son antiquité a rendue vénérable, ne semble guère pourtant avoir été autre chose qu'une théologie fondée sur l'astrologie. Elle attribuait aux astres, suivant leur position dans le ciel, une influence bonne ou mauvaise. C'est ainsi que les Chaldéens regardaient Jupiter et Vénus, appelés aussi Bélus et Mylitta, comme bienfaisants; Saturne et Mars comme malfaisants; Mercure ou Nébo comme exerçant tour à tour une heureuse ou pernicieuse influence. Et ces superstitions grossières se raffinaient entre les mains des prêtres avec un détail d'une subtilité infinie. Ce n'est pas que, si l'on consulte la Bible, qui fait de Job un Chaldéen, de Daniel un initié aux mystères de la Chaldée, on ne soit conduit à supposer que les prêtres de la Chaldée devaient avoir retenu, malgré tout, la notion d'un Dieu unique. Leur Bélus, Bel ou Baal en est sans doute la personnification, en même temps que l'image du soleil ou du feu, dont le culte rapproche les Chaldéens de la religion des Perses, en reste le symbole par excellence.

Sur l'Égypte, la Phénicie, la Chaldée, les douteux fragments de Manéthon, de Sanchoniathon, de Bérose, ne nous apprennent rien de plus, et les incertitudes d'une chronologie destituée de base augmentent encore l'obscurité qui enveloppe ces débuts de la pensée humaine.

Toutes les idées philosophiques et religieuses des Perses se trouvent comprises dans le Zend-Avesta, que prépare à une époque reculée le Desatir, c'est-à-dire la *Parole du Seigneur* ou le *Livre céleste;* et dont le livre moderne le Dabistan, c'est-à-dire l'*École des mœurs* (l'auteur, Mohsan-

Fani, vivait vers 1615), est le commentaire, d'où sont nées de tumultueuses hérésies.

C'est à Zoroastre que l'on rapporte la composition du Zend-Avesta, et la critique fixe à l'an 585 avant notre ère la naissance de ce fondateur du Parsisme, à l'an 549 la date de sa mission. Zoroastre a uniquement prétendu rédiger un code religieux. Mais il n'y a point de religion qui ne suppose une philosophie. Or, toute la philosophie de Zoroastre se ramène à un monothéisme obscur, dont les manifestations se résolvent en un dualisme compliqué. Au sommet des choses, en effet, se place le temps sans bornes, ou l'espace infini, Zervane-Akérène. De cette cause première procèdent Ormuzd, le principe du bien, Ahriman, le principe du mal. Seul Ormuzd est créateur, ou plutôt, de lui émanent tous les êtres, que viennent, d'après ses ordres, informer les ferouërs ou idées. Ahriman n'a d'autre rôle que celui de contrarier l'œuvre d'Ormuzd et de la combattre. Et dans ce duel, qui présente des phases diverses, mais que doit terminer la défaite d'Ahriman, chacun des deux principes est secondé par des puissances inférieures; le principe du bien par les Amschaspands ou Izeds, le principe du mal par les légions du mal, les Dews, les Daroudjs et les Darwands. Le Parsisme est, en définitive, comme une revendication de la liberté humaine; il tend à substituer à la division des castes celle des classes; il propose la vie comme une lutte qui a pour prix l'immortalité, immortalité des âmes et des corps. En un mot, il affirme le complet triomphe du bien, et, après les épreuves nécessaires, la restauration de l'humanité une et glorifiée. De la sorte, nonobstant toutes leurs lacunes, en dépit de ce qu'ils offrent de vague, d'arbitraire ou même de contradictoire, les enseignements du Zend-Avesta forment une opposition heureuse au Sabéisme et au Brahmanisme, que s'efforceront plus tard de rajeunir les sectes hétérodoxes en s'autorisant du Desatir et surtout du Dabistan.

Durant une longue période, dont il est impossible de déterminer au juste la durée, la Chine vit sur un même fonds philosophique et religieux. Les doctrines qui supportent les

croyances aussi bien que les institutions de cette populeuse contrée, se trouvent consignées dans deux ouvrages dont on ne saurait non plus indiquer précisément la date, l'Y-Kîng ou *Livre des Transformations*, qui remonte à l'antiquité la plus haute, et le Choû-Kîng ou *Livre des Annales*, d'une rédaction relativement plus récente.

L'Y-Kîng, attribué à Fou-Hi, et dont plus de mille ans après notre ère Tchéou-Lien-Ki devait reprendre le développement systématique, contient les premiers éléments de la métaphysique Chinoise. Rien n'est plus simple que cette métaphysique, si on la dégage des théories numérales qui lui donnent un faux air de profondeur. Elle repose tout entière sur la conception d'un principe binaire, le Ciel et la Terre, et dérive tout ce qui est, d'un mouvement alternatif de composition et de décomposition. D'ailleurs, qu'est-ce que l'âme? Quelle est sa destinée? Qu'est-ce que Dieu? Ce sont là des questions pour lesquelles l'Y-Kîng n'a pas de réponses précises. L'âme est un principe de vie morale et physique. Elle retourne se perdre dans le Ciel. Et le Ciel, appelé encore la Raison, la Grande Vérité, est Dieu ou le Tien.

C'est expressément un code de morale qu'il faut chercher dans le Choû-Kîng. Autant, en effet, la physique que renferme cet ouvrage est peu avancée, autant il mérite attention à cause de la supériorité inattendue de sa morale. Uniquement établie sur les prescriptions de la raison et déduite immédiatement de la nature humaine, cette morale a pour suprême objet le perfectionnement de soi-même. Ses prescriptions, toujours accompagnées de rites, s'étendent à tous les actes de la vie ou privée ou publique. Elle fait de l'exercice même du pouvoir l'accomplissement d'un devoir religieux, et finit par en venir à cet excès de prétendre réglementer jusqu'aux sentiments.

Après des invasions sanglantes qui changèrent en Chine les dynasties sans y changer les mœurs, au VIe siècle avant notre ère, l'Y-Kîng et le Choû-Kîng rencontrent dans Lao-Tseu et Koung-Fou-Tseu deux commentateurs, dont les noms effacent tous les autres et qui fondent en Chine deux

écoles, entre lesquelles se partagent tous les esprits. S'attachant plus particulièrement à l'interprétation de l'Y-King, Lao-Tseu développe un système de rationalisme panthéistique où la grande unité est représentée comme l'origine et la fin de tous les êtres, qui n'en sont plus dès lors que des formes périssables. De là, des préceptes d'un quiétisme énervant et avilissant.

Au contraire, c'est à la diffusion d'une morale toute pratique que s'applique Koung-Fou-Tseu ou Confucius. Ses écrits et ceux de son plus célèbre disciple, Meng-Tseu ou Mencius, la *Grande Science*, le *Milieu immuable*, le *Livre des Sentences*, le *Livre de Mencius* restent encore le code moral et politique de la Chine.

Or, on se demande comment un peuple dont la morale a excité l'admiration des missionnaires catholiques eux-mêmes; dont l'écriture compliquée, puisqu'elle ne compte pas moins de quatre-vingt mille caractères, n'a pas pu paralyser la vitalité intellectuelle; qui, enfin, dans sa civilisation précoce, passe pour avoir connu le premier l'imprimerie, la poudre à canon, l'aiguille aimantée; comment un tel peuple s'est immobilisé dans son passé, se montrant en philosophie de même qu'en tout le reste incapable d'aucune espèce de progrès. Serait-ce que ses aptitudes d'abeille ne lui permettraient pas de dépasser jamais un certain degré de perfection mécanique? Ne serait-ce pas plutôt que de tout temps les gouvernements y ont pris à tâche d'y étreindre de toutes parts les âmes dans le cercle étroit de l'obligation, à peu près comme ils enfermaient les corps dans l'enceinte infranchissable de la Grande-Muraille? De la sorte, l'activité humaine a été frappée d'atrophie dans ses fibres les plus délicates, et une liberté sans initiative s'est aisement changée en une routine sans issue. C'est pourquoi aussi, lorsque vers l'an 217 avant notre ère, les doctrines de Fo ou de Bouddha furent importées en Chine, elles trouvèrent une nation toute préparée à les recevoir. Leur génie mort-né en quelque façon, leurs habitudes invétérées d'absolue passivité sous la loi, avaient merveilleusement disposé les Chinois à accepter le panthéisme de l'Inde.

Dans le reste de l'Orient, l'activité humaine et les forces de la nature luttent, quoique d'une manière inégale. Chez les Hindous, la personnalité succombe sous le poids accablant de l'infini. Au pied de montagnes inaccessibles, telles que l'Himalaya; au milieu d'une végétation luxuriante que nourrit une atmosphère embrasée; sur un sol peuplé d'animaux féroces ou gigantesques et où les semences croissent d'elles-mêmes; au bord des fleuves tranquilles et immenses tels que le Gange, l'Indien stupéfié ne se paraît plus à soi-même qu'une vaporeuse émanation d'une unique et indéfinissable substance.

Aussi qu'on se figure, s'il est possible, « ces ténèbres visibles » dont parle le poëte. Là, sorti d'un œuf d'or, porté sur les eaux primitives dans le calice d'un lotus, sommeille Brahma, qui s'éveille au contact de Maya ou de la matière. Alors Brahma devient successivement Vichnou, le Dieu de la vie, et Siva, le Dieu de la mort. De cette façon, la Trimourti indienne est accomplie, et au-dessous d'elle se déploient d'infinies séries d'émanations.

Mais cette Trinité est toute fictive. Au fond gît la substantielle unité de Brahma. Car Brahma est l'argile dont toute substance est pétrie; c'est l'araignée qui tire de son sein la toile des existences; c'est le feu dont les individus sont les étincelles, ou l'océan dont ils sont les flots; c'est le seul être parmi les êtres, le seul nom parmi les noms. Bien plus, on ne le saurait nommer; tout en sort, tout y rentre, et lorsqu'on en est sorti, y revenir momentanément par extatique contemplation, et d'une manière définitive à la suite de métempsycoses ou de transmigrations, voilà le secret souverain que Brahma lui-même a consigné dans les Védas.

Les Védas, recueil de prières et de préceptes, exposition indiscutable du dogme, remontent à quatorze ou seize cents ans avant notre ère. Onze cents écoles en ont propagé ou confirmé la doctrine.

Cette doctrine a été chantée dans les poëmes ou Itihasas, le Ramayana, le Mahabharata; appliquée dix ou onze siècles avant Jésus-Christ dans le code de Manou, le Manavâ-Dharmasastrâ.

A ces deux périodes sacrées du panthéisme indien devait succéder la période de la critique, et à côté de la religion se montrent en effet les philosophies.

On compte six théories principales de philosophie : celles de Kapila, de Patandjali, de Gotama, de Kanada, de Djaïmini, d'Yâsa. Elles s'appellent Sânkhya, Yoga, Nyâya, Veiseshikâ, Mimânsâ, Védânta. Les quatre premières sont purement philosophiques ; les deux dernières, au contraire, ne sont que des développements des Védas.

La philosophie Sânkhya, ou le Sânkhya, se propose de conduire l'homme au bonheur uniquement par la science, et en quelque façon mathématiquement. Le Sânkhya a donné naissance à trois écoles. La plus ancienne, celle de Kapila, conclut à la déification de la nature. Celle de Patandjali ou Yoga, professe un mysticisme poussé jusqu'au fanatisme. Enfin une troisième est nommée Pouranikâ, parce qu'elle se rattache aux Pouranas, c'est-à-dire aux traditions mythologiques de l'Inde. Le Nyâya de Gotama, qui comprend une analyse subtile des lois de la pensée, peut être considéré comme l'Organon Hindou. Le Veiseshikâ de Kanada n'est autre chose qu'un système de philosophie corpusculaire. Quant à la philosophie Mimansâ, qui a pour objet de déterminer le sens de la révélation, elle retient proprement le nom de Mimansâ lorsqu'elle s'applique à dégager la pratique des Védas. Elle s'appelle Védantâ quand elle en interprète seulement les données spéculatives.

Il est facile de le remarquer. La question qui dans l'Inde embrasse toutes les autres, c'est la question de la destinée humaine, ou de la libération. Or, au ve siècle avant notre ère, un élève indocile des Brahmanes, Çakyamouni ou le Bouddha, repousse, en rejetant les Védas, la solution généralement acceptée de ce problème dominant. Suivant lui, il ne doit y avoir pour l'âme ni métempsycose, ni absorption dans Brahma. Ce qu'il prêche, et ses prédications entraîneront des millions d'adorateurs, c'est l'apathie parfaite, c'est l'anéantissement en soi ou le nirvanâ.

Ainsi la religion de l'évanouissement, le culte du néant, tel est le dernier mot du panthéisme dans l'Inde, admirable

et déplorable contrée, que ses affaiblissements progressifs ont livrée en proie à une compagnie de marchands et qui semble ne pouvoir être régénérée que par la conquête.

Si maintenant, résumant ce résumé, on ramène à leur expression la plus sommaire les théories de la sagesse Orientale relativement à ces questions décisives de l'âme, des idées, de Dieu, de la vie future, il reste que pendant un nombre de siècles qu'on ne saurait supputer, des multitudes innombrables ont cru finalement, comme elles croient aujourd'hui, que l'âme est un souffle ; le vrai, l'apparence ; le bien, la volupté ; le beau, le colossal ; le présent, un esclavage résigné ; l'avenir, la dissolution ; Dieu, l'unique et redoutable substance vers laquelle nous pousse un horrible attrait ; ou souvent le dualisme aveugle, l'enchaînement fatal de forces ennemies qui ne peuvent être conjurées que par la magie. C'est à peine si le vague espoir d'une immortalité illusoire vient tempérer parfois ce naturalisme barbare.

A la vérité, dans le coin le plus pauvre de cet Orient si richement paré, vit un peuple dépositaire d'enseignements sublimes, où, avec le dogme de la création, avec la personnalité d'un Dieu tout-puissant, sont affirmées, en un style d'une grandeur incomparable, les misères terrestres et les éternelles espérances de l'humanité. Et encore ces enseignements ne sont-ils qu'un préliminaire, une préparation, une esquisse de la doctrine qui doit régénérer le monde en se complétant !

Mais les Juifs, attachés à ces divines prémisses sans les comprendre ; toujours indomptables, quoique fréquemment asservis ; dispersés et foulés, mais non pas détruits ; d'une résistance miraculeuse aux coups de la violence, non moins qu'aux pacifiques victoires de la vérité ; les Juifs, race solitaire, muette et fatale, pourraient être comparés à ces Hermès qu'on voyait sur les routes de l'antiquité : immobiles eux-mêmes, ils montrent le chemin aux voyageurs. Gardiens jaloux des Livres Saints, les Juifs en observent étroitement la lettre, ou s'ils s'enhardissent dans l'ombre à la spéculation, ce n'est que pour dénaturer par des rêveries les pures

doctrines de l'Écriture. La Kabbale, ou la philosophie religieuse des Hébreux, n'est guère en effet autre chose qu'une corruption des enseignements bibliques.

Rédigée environ deux cents ans avant Jésus-Christ par Simon ben Jochaï et nombre d'autres écrivains anonymes, la Kabbale, du mot hébreu *Kabbalah*, c'est-à-dire réception et par suite tradition, devait rester secrète parmi les Juifs jusqu'à la fin du xve siècle. Elle se divisait primitivement en deux branches : l'*Histoire de la Genèse*, ou théorie de la nature, et le *Char céleste*, ou développement des attributs divins, que remplacèrent peu à peu le Sepher iecirah ou *Livre de la Création*, et le Zohar, qui signifie lumière. Aux termes du Sepher iecirah, tous les êtres, esprits et corps, sortent de l'unique et ineffable substance par dix émanations successives ou Séphiroths, sans néanmoins qu'ils s'en détachent jamais. Le Zohar comprend une théorie relative : 1° à la nature de Dieu, ou de l'En-Soph, être unique qui, avant de produire, s'ignore entièrement ; 2° à la formation du monde, par où Dieu, se créant d'abord lui-même, crée ensuite l'homme idéal ou l'Adam Kadmon, médiateur entre la nature et lui ; 3° à la destinée de l'âme, qui, par voie d'améliorations et d'existences successives, doit retourner à Dieu ; qui peut même, dès cette vie, y revenir par l'intuition et par l'amour, participant ainsi au Sabbat éternel où tout sera consommé.

La Kabbale, qui d'ailleurs offre plus d'une analogie avec le Platonisme, et selon toute apparence lui a fait plus d'un emprunt, la Kabbale est donc foncièrement panthéiste. A ce compte, elle n'a rien qui la mette au-dessus de la plupart des doctrines orientales.

Ce fut un Grec, pour reprendre le langage de Lucrèce en l'appliquant à un autre nom ; ce fut un Grec qui, le premier, osa lever les yeux contre le panthéisme de l'Orient.

> « Primum Graïus homo mortaleis tollere contra
> Est oculos ausus, primusque obsistere contra. »

Et sans doute la Grèce doit beaucoup à l'Orient. Car le Grec

vient du Sanscrit; le polythéisme Grec reproduit en grande partie la mythologie Indienne; et quoi qu'il faille penser des prétendus voyages de Solon, de Thalès, de Démocrite, de Pythagore, de Platon en Orient, il est impossible de ne pas reconnaître, par exemple, que la théorie des nombres chez Pythagore, que la doctrine de la métempsycose chez Platon sont d'origine Orientale. Néanmoins, ce ne fut guère qu'au temps d'Alexandre, c'est-à-dire au moment même où commençait la décadence de la Grèce, que le génie Grec subit d'une manière profonde l'influence de l'Orient. Tout d'abord il se manifesta avec sa physionomie propre, exprimant dans son énergie native la vie de la conscience, marquant par les débuts d'une libre et virile recherche les débuts mêmes de la vraie philosophie. Aussi semble-t-il que l'on pût justement renvoyer aux prêtres de Saïs les paroles que la tradition veut qu'ils aient adressées à Solon : « O Solon, Solon, vous autres Grecs, vous serez toujours des enfants ! »

III

LES IONIENS

La Grèce est, dans l'antiquité, le pays de la libre pensée. Elle n'a pas de livres révélés, qui, par nécessité politique, soient imposés aux esprits; ses prêtres ne forment point de mystérieux colléges d'hiérophantes qui règnent du fond du sanctuaire; ses cultes mobiles, divers, quelquefois opposés et s'ignorant les uns les autres, se résolvent en une mythologie qui, loin de les annuler en les absorbant, divinise les forces de la nature et nos facultés; enfin, dotée d'un territoire dont la fécondité ne dispense pas du labeur et sous un ciel où le beau éclate plus que le sublime; assez puissante pour se défendre sans l'être assez pour conquérir; émancipée peu à peu, puis affranchie par ses capitaines de l'accablante domination des monarchies Asiatiques, l'heureuse Grèce, par sa situation topographique, ses institutions, son génie belliqueux mais ami des arts, semble prédestinée à devenir la mère patrie des philosophes.

Évidemment, les influences, les traditions Orientales pénètreront, même à leur insu, ces premiers penseurs, et, sans discuter les voyages, les excursions lointaines où on prétend qu'ils se sont presque tous engagés, il reste incontestable que leur doctrine ne saurait être dite autochthone. Mais s'il faut reconnaître d'une manière générale qu'ils ont emprunté certaines données à l'Orient, on est beaucoup plus frappé encore de ce qu'ils ne doivent qu'à leur propre génie. L'Orient s'annihilait dans la contemplation; ils font appel à l'expérience. L'Orient croyait; ils réfléchissent. L'Orient, dans l'immensité divine, abîmait sa liberté; ils affirment, ils dégagent, ils posent la personnalité

humaine. Et l'histoire de ce décisif duel prend corps, en quelque sorte, dans la guerre que suscite Hélène, personnage gracieux qui devient tout un mythe. Hélène en effet, c'est la beauté et c'est aussi l'idéal, noble conquête que se disputent le vieux monde Oriental, qui dépérit, et le monde nouveau de l'Occident, qui naît. Après une lutte acharnée, Hélène reste à la Grèce, et en Grèce brille une civilisation dont les clartés mourantes allumeront dans l'Europe entière de nouveaux et inextinguibles feux.

Aussi bien, ce ne fut pas tout d'abord à Athènes que parurent les philosophes, mais au delà de l'Hellespont, sur les côtes de l'Asie Mineure et dans les îles de la mer Égée, à Milet, à Lampsaque, à Clazomènes, à Cumes d'où Hésiode tirait son origine; à Smyrne, arrosée par le Mélès, sur les bords duquel on disait qu'Homère était né; à Éphèse célèbre par son temple de Diane, en un mot, dans la sensuelle et démocratique Ionie. Leurs premiers essais furent nécessairement fort imparfaits. Et néanmoins, si l'on songe à ce qu'était la barbarie de cette époque, combien intolérante, combien grossière, à peine tempérée par les mystères de Samothrace et d'Éleusis, ou par les initiations fabuleuses de Linus, de Musée, d'Orphée, on admirera tout ensemble la généreuse audace et la sagacité inventive des philosophes Ioniens. Aristote les a comparés « à de braves soldats, mais mal exercés, qui frappent quelquefois de bons coups dans la mêlée, mais qui ne savent pas se servir de leurs armes. »

On ne conçoit pas d'ailleurs de plus vaste problème ni de plus complexe que celui qu'ils se proposèrent. Car ils n'entreprirent rien moins que de se rendre compte de l'origine des choses.

Or, pour qui s'arrêtait aux phénomènes sensibles; à cette question d'une généralité si excessive se présentaient deux solutions, très-générales elles-mêmes. Ou l'on pouvait supposer que sous les manifestations multiples et variées de l'existence gît un principe unique dont elles ne sont que l'écoulement; ou l'on pouvait imaginer que l'univers est la résultante, l'agrégation de plusieurs principes combinés. Ces deux hypothèses partagèrent l'école Ionienne en deux

sectes, la secte des philosophes dynamistes et la secte des philosophes mécanistes.

Un de ces hommes, auxquels l'antiquité décerna le nom de sages, parce que les premiers ils s'appliquèrent à réfléchir, Thalès de Milet (640 av. J. C.), ouvre la liste des philosophes dynamistes. D'après lui, l'eau est le principe générateur de tout ce qui est : car l'eau n'est-elle pas le résidu de toutes les semences animales? N'est-elle pas nécessaire à l'existence des animaux, des plantes, des astres même, qu'alimentent les vapeurs qui se dégagent de la terre? N'est-elle pas susceptible de prendre toutes les formes? Thalès se conformait ainsi à la poétique tradition « que l'Océan est le père et Téthys la mère des choses. » Frappé, en outre, du phénomène du mouvement, des propriétés attractives qui se découvrent dans l'ambre, dans l'aimant, il affirmait que le monde est plein de Dieux.

Phérécyde de Syros (600 av. J. C.) développe, confirme ces données, en insistant davantage sur la force immatérielle, ordonnatrice, qui se révèle au sein de la masse aveugle de l'eau. Mais s'il y a quelque apparence que toutes choses procèdent de cet élément unique, l'air, qui remplit tout, au sein duquel tout se meut, dont l'aspiration et la respiration, chez les êtres organisés, font la vie, n'est-il pas plus évidemment encore le principe de la génération? C'est donc de l'air, qu'il déclare immense, infini, éternellement le même, qu'Anaximène de Milet (550 av. J. C.) dérive tout ce qui est.

Au principe de l'air, Diogène d'Apollonie en Crète (500 av. J. C.) ajoute l'idée d'intelligence, sans sortir néanmoins des bas-fonds du sensualisme, la vie n'étant pour lui qu'un air chaud, et la pensée, l'ébranlement causé par l'air lorsqu'il traverse le cerveau.

La chaleur, autre symptôme de la vie, attire l'attention d'Héraclite d'Éphèse (504 av. J. C.). Il enseigne que du feu proviennent les incessantes alternatives de l'existence et de la mort. Tout s'écoule aussitôt qu'il est né; il y a un flux perpétuel des êtres, sans autre loi que l'inflexible destin, et « Jupiter se joue lorsqu'il produit l'univers. » Théorie

désolante, qui assombrissait Héraclite, devenu, dès lors, comme le type de la tristesse la plus noire !

En attribuant aux choses une double origine, le feu et l'eau, Archelaüs de Milet (476 av. J. C.) offre, en quelque façon, la synthèse des superficielles analyses du dynamisme, en même temps qu'il prépare les esprits à reconnaître la supériorité du mécanisme, qui est un progrès. Car tandis que les philosophes dynamistes se préoccupent seulement de rechercher quel est l'élément générateur des choses, les philosophes mécanistes s'efforcent de découvrir aussi sous quelle influence cette génération s'est accomplie. A l'idée de la matière s'ajoute l'idée de la cause.

Anaximandre de Milet (610 av. J. C.) marque les débuts du mécanisme. Suivant lui, au sein du chaos primitif, s'agitent les éléments qui, par des rapprochements successifs, constituent l'univers.

Anaxagore de Clazomènes (500 av. J. C.) nomme ces éléments. Il les appelle homœoméries ou parties similaires. Mais il fait un pas de plus, un pas immense. Après avoir répété, à l'exemple de ses prédécesseurs, que rien n'est produit, que rien n'est anéanti ; ni la nécessité, ni le hasard ne lui paraît suffire à expliquer le mouvement et l'ordonnance de l'univers. Il annonce donc, il proclame l'existence d'une intelligence simple, indépendante, qui embrasse tous les temps, qui circule à travers le monde et y répand une vie d'autant plus abondante qu'elle y rencontre des organismes plus parfaits. Certes, ce n'est pas encore le Dieu de la conscience et de la raison ; ce n'est qu'un ouvrier qui dispose et ordonne les parties d'un tout. Mais cette affirmation n'est-elle pas comme une première et bienfaisante lueur parmi d'épaisses ténèbres ? Aristote, mentionnant Anaxagore, n'a pu retenir le cri de son admiration. « Quand un homme, dit-il, vint déclarer qu'il y avait dans la nature comme dans les animaux une intelligence qui est la cause de l'arrangement et de l'ordre de l'univers, cet homme parut seul avoir conservé sa raison au milieu des folies de ses devanciers. »

Empédocle d'Agrigente (500 av. J. C.) clôt ce premier épisode, intéressant quoique obscur, de l'histoire de la pen-

sée. Comme Anaximandre, il conçoit un *Sphérus* immense, un *Migma* éternel, d'où les éléments, sous l'action contraire de la Discorde et de l'Amitié, jaillissent au dehors. Comme Anaxagore, il semble admettre une raison suprême, et au-dessus du monde sensible, soupçonne un monde intelligible. En outre, thaumaturge, inspiré, devin, il parle de la hiérarchie des Dieux; il raconte les voyages de l'âme à travers les arbres, les poissons, les oiseaux, les quadrupèdes; ses chutes, ses expiations, ses réhabilitations pour l'immortalité; il prédit un âge d'or. Et si, conformément aux traditions, on se figure Empédocle parcourant les riches vallées de la Sicile, le front ceint d'une couronne de laurier, les pieds chaussés de crépides d'airain retentissant, vêtu d'une pourpre flottante, environné d'un cortége d'adorateurs; ou bien, pendant les jeux Olympiques, lisant son poëme des *Purifications* aux applaudissements de la Grèce assemblée; puis, expirant dans les gouffres de l'Etna, ou s'éteignant au fond d'une bourgade du Péloponèse; il semble voir dans cet homme singulier la personnification vivante de l'École Ionienne, si ambitieuse et si naïve, si ardente et si émerveillée, se perdant dans les profondeurs du naturalisme et encourant un dédain immérité. Car c'est elle qui signale le réveil de l'intelligence humaine. Ses pensées, sans doute, sont confuses, enveloppées, comme il arrive au sortir d'un long sommeil. Mais elles ne tarderont pas à s'éclaircir.

L'École Ionienne s'était proposé d'étudier la nature, et dans cette étude, elle s'était bornée aux phénomènes, sans s'inquiéter de leurs rapports. L'École Italique, au contraire, doit, avant tout, se préoccuper de ces rapports, et cette École tout entière se résume dans Pythagore, son fondateur.

IV

PYTHAGORE

Il n'y a pas, dans la première antiquité, de personnage moins connu à la fois et plus populaire que Pythagore. Son nom réveille dans tous les esprits l'idée de la métempsycose, en même temps qu'il rappelle le précepte qui défend de manger de la chair des animaux. Tous les siècles ont rendu à sa mémoire d'éclatants hommages. Platon et Aristote révèrent sa haute sagesse. Au déclin du paganisme, Porphyre et Jamblique l'opposent comme une réponse et un rempart aux croyances nouvelles qui envahissent tout. Le cardinal Nicolas de Cusa, au quinzième siècle, et dans l'âge suivant Jordano Bruno, reprennent et propagent ses enseignements. Leibniz y découvre la plus pure et la plus solide substance de la sagesse des anciens. La Franc-Maçonnerie, et, au dix-huitième siècle, les Sociétés d'Harmonie signalent la restauration du Pythagorisme. Enfin, parmi les contemporains, il est des rêveurs qui n'hésitent pas à se relever de cette doctrine douteuse et occulte. Car on ne la trouve consignée dans aucun écrit authentique, et les *Vers Dorés* même, attribués d'ordinaire à Philolaüs, ne peuvent guère avec certitude être rapportés à ce disciple de Pythagore.

A parler de Pythagore, on suit donc la tradition philosophique, la commune renommée, presque la fable, bien plus que des témoignages avérés et des textes irrécusables.

Né dans une des îles de la mer Égée, à Samos (600 av. J. C.), Pythagore est tout ensemble un philosophe, un fondateur d'institut, un personnage de légende. Sa naissance est entourée de prodiges. Une lueur divine enveloppe son

berceau ; il a, dit-on, une cuisse d'or ; le ciel lui a départi comme une faculté de prestige sur les animaux, avec la puissance de prévoir l'avenir et de se rappeler le passé le plus lointain. Aussi se souvient-il d'avoir été Ethalide, fils de Mercure, puis Euphorbe, qui fut tué au siége de Troie, puis Hermotime, et enfin, avant de devenir Pythagore, un pauvre pêcheur de Délos, nommé Pyrrhus. D'un autre côté, ce n'est qu'après de nombreux voyages et à l'âge de quarante ans qu'il commence sa mission de réformateur, rejetant le titre de sage, comme l'expression d'un inconséquent orgueil, et, le premier, prenant modestement celui d'ami de la sagesse, ou de philosophe.

Des rivages de l'Asie Mineure, les Achéens et les Doriens étaient venus, comme des essaims d'abeilles, se poser sur les terres de l'Italie méridionale, où ils avaient fondé de nombreuses et bientôt florissantes colonies. Ce fut dans une de ces villes, à Crotone, que s'établit Pythagore. Sa présence y détermina en peu de temps les plus notables et les plus salutaires changements. De dissolus qu'ils étaient, les Crotoniates devinrent tempérants ; les femmes déposèrent dans le temple de Junon le luxe inutile de leurs vêtements somptueux. Correction merveilleuse, remarque Bayle ; car « l'attachement à la braverie est une pièce de si grande résistance, qu'il n'y a rien qui fasse plus réfléchir les traits des prédicateurs. » Enfin de nouvelles lois furent établies non-seulement à Crotone, mais encore dans les cités voisines, à Sybaris, à Rhégium.

Cependant, tandis qu'il exerçait de la sorte une influence réformatrice, Pythagore avait réuni autour de sa personne des adeptes ardents. On sait avec quelle attention, hommes ou femmes, il examinait leur physionomie avant de les admettre auprès de lui ; on connaît de même la rigoureuse discipline de silence à laquelle il les soumettait. De là naquit un institut puissant, où chacun se dépouillait de ses biens au profit de tous ; où régnait un régime de communauté ; où l'enseignement du maître, distribué à chacun selon sa capacité, était cru sur parole ; imparfaite ébauche de ce que devaient être un jour les monastères,

premier modèle apparemment des société secrètes; en tout cas, hétairie redoutable par le grand nombre de ses affiliés, ses ressources cachées, son unité de direction, et dont les tendances aristocratiques ne tardèrent pas à irriter les susceptibilités inquiètes de la démocratie. C'est pourquoi, sans qu'on puisse préciser les circonstances, il reste hors de doute que les Pythagoriciens furent compris dans un vaste massacre. Pythagore lui-même succomba à Métaponte, et, lui mort, du même coup le Pythagorisme disparut. Sans doute les traces du Pythagorisme se retrouvent encore dans Alcméon de Crotone, Hipponax de Rhégium, Ocellus de Lucanie, Timée de Locres, Archytas de Tarente, Philolaüs et les législateurs Zaleucus et Charondas. Mais ce n'est plus une doctrine qui subsiste, s'accroisse, se fortifie; c'est une tradition qui va chaque jour s'oblitérant.

Cette disparition du Pythagorisme est-elle regrettable? Fut-elle un bien? C'est ce qu'on ne saurait décider qu'après s'être rendu compte, s'il est possible, des principes professés par cette École.

Tous les objets peuvent être nombrés, et tous leurs rapports dans le temps et l'espace, exprimés par des nombres. C'est à ce côté mathématique des choses que s'attache Pythagore. L'unité, ou la monade, est pour lui le principe de tout ce qui est. Sortant d'elle-même, la monade engendre la dyade, et, revenant sur soi, la triade. Le nombre quatre, la tétractys ou le quartenaire, ou encore la décade, parce qu'elle est la somme des quatre premiers nombres, est le nombre sacré, force d'expansion et source de vie.

Telle est la base sur laquelle reposent la physique, la théodicée, la psychologie Pythagoriciennes.

La monade c'est le point, qui, ajouté à lui-même, donne la ligne; un troisième point engendre la surface, et un quatrième, superposé aux trois premiers, la pyramide ou le solide. La pyramide, c'est le feu; le cube, c'est la terre; l'octaèdre, l'air, et l'icosaèdre, l'eau. Au centre du monde se trouve le feu, et autour du feu dix grands corps, parmi lesquels il faut placer la terre, se meuvent avec un rhythme régulier. Ce sont leurs mouvements cadencés qui produisent cette

musique céleste des sphères, cet harmonieux et magique univers, que Pythagore a si heureusement nommé cosmos, ou beauté.

D'ailleurs, l'un par excellence n'est autre que Dieu lui-même, « qui embrasse tout, pourvoit à tout et n'est qu'un,» primitif élément qui, respirant le vide, se partage en unités, à des intervalles déterminés par les trois dimensions ; puissance adorable qu'ont ravilie Hésiode et Homère, méritant par là les plus terribles supplices ; être suprême d'où procèdent tous les êtres, les démons, les héros, les hommes.

L'âme humaine est un nombre qui se meut. Intelligence ou raison, volonté ou appétit, elle ne peut néanmoins se manifester que dans un rapport corporel. Elle est alors une émanation du feu central, un éther chaud et froid.

A coup sûr, cette physique, cette théodicée, cette psychologie, abstraction creuse tour à tour ou matérialisme flagrant, n'offrent rien qui réponde à la haute réputation du Pythagorisme. Aussi, est-ce dans la morale qu'il convient de chercher ses enseignements les plus précieux.

Là, de même, il est vrai, se rencontre la préoccupation, la construction mathématique. Car la monade, c'est l'homme ; la dyade, la maison ; la triade, le bourg ; la ville, la tétrade. La justice se définit un nombre carré, d'où naît la loi du talion, et la vertu une harmonie qu'il faut entretenir par la musique et par la gymnastique. Mais dans les préceptes qui s'appliquent à la vie journalière, apparaît, avec l'ascétisme Dorien, une moralité vraiment surprenante pour ce temps.

L'homme intempérant est assimilé à un tonneau percé ; ce n'est pas un homme. Le philosophe doit, chaque soir, examiner sévèrement sa conduite, inaugurer ses actions par la prière et ne pas laisser se coucher le soleil sans tendre la main à celui qu'il a offensé. Cette amitié, dont l'histoire de Pythias et de Damon est restée la touchante expression, doit servir de lien entre les hommes. Car, entre amis tout est commun ; un ami est un autre nous-même ; c'est une seule âme qui vit dans deux corps. — Le respect de la femme est recommandé à l'égal de l'amitié. Comment en effet ne pas

respecter celle dont les Dieux eux-mêmes ont consacré les différents âges par leurs propres noms. Jeune fille, la femme porte le nom de Corê ou de Proserpine; mère, celui de Mêtêr ou de Cérès; arrivée à la vieillesse, celui de Maïa, la mère de Mercure. La femme, d'ailleurs, n'a-t-elle pas été arrachée par son époux au foyer domestique, et ne lui est-il pas enjoint d'aimer ce nouveau protecteur plus que ceux qui lui ont donné le jour?

D'autre part, c'est à porter chacun leur fardeau, non à le diminuer que les hommes doivent s'appliquer. Car la vie est une tâche qu'il faut remplir; ensevelis dans le corps comme dans un tombeau, nous subissons une peine qu'il nous faut endurer, épreuve ou châtiment. Le suicide est un crime, le bonheur l'infaillible récompense réservée à la seule vertu. Et ici intervient le dogme de l'immortalité, dont la métempsycose, avec le cortége des fables, n'est peut-être que la formule populaire. Qu'il y a loin en effet de ces mythes d'une résurrection dérisoire à ces maximes où se résume le Pythagorisme : «que le bien consiste dans l'unité, et dans la diversité le mal ; le but de la vie à ressembler à Dieu! » Et cette École n'est-elle pas encore souverainement éloquente, lorsqu'elle compare Dieu « à un cercle immense, dont le centre est partout, la circonférence nulle part;» les hommes «à des cylindres fragiles qui roulent çà et là, se heurtant et se brisant les uns contre les autres ? »

Nous pouvons maintenant, dans une certaine mesure, apprécier le Pythagorisme.

Évidemment, le vice radical de cette doctrine gît dans sa méthode, abstraite et géométrique, nullement applicable à la réalité, au mouvement, à la vie. Sous l'action de ce procédé fantastique, le monde devient successivement sphère céleste, vertu, phénomène, enfin toutes choses. «Tout ce que les Pythagoriciens pouvaient montrer, dit Aristote, dans les nombres et dans la musique qui s'accordât avec les phénomènes du ciel, ses parties et toute son ordonnance, ils le recueillirent et en composèrent un système; et si quelque chose manquait, ils y suppléaient pour que le système fût bien d'accord et complet. »

Les idées des Pythagoriciens sur l'âme et sur Dieu se ressentent de cet arbitraire et de cette confusion : car, au sein de l'unité même, ils admettent le pair-impair, le fini-infini, c'est-à-dire le panthéisme le plus explicite. Leur théorie de l'âme est tout aussi imparfaite, et enfin, à considérer leurs tendances politiques en même temps que leurs ardeurs de contemplation, il semble qu'ils se soient moins inspirés du libre génie de la Grèce que du mysticisme quintessencié de l'Orient.

Le Pythagorisme, en définitive, n'est pas tant une philosophie qu'il n'est une secte, un parti politique, une religion. A ce compte, il devait promptement s'évanouir. Mais il eut ce singulier avantage d'imprimer aux esprits une utile impulsion. En effet, quoique Aristote remarque à bon droit que les Pythagoriciens « définissaient superficiellement, » il est déjà considérable qu'ils aient été les premiers à faire usage de ce procédé constitutif de la science, qui est la définition. Les premiers aussi ils ont mis en lumière l'idée de loi, et, par delà les principes mathémathiques, les principes métaphysiques, que Leibniz a raison d'opposer surtout, ou d'opposer seuls au matérialisme. D'autre part, leur morale présente des profondeurs admirables, et lorsqu'ils recommandent de se tourner à l'unité, de poursuivre la ressemblance à Dieu, il y a dans de tels préceptes comme un souffle avant-coureur du Platonisme, presque un pressentiment chrétien. Enfin, s'il fallait, dégageant des basses superstitions le dogme absurde et odieux de la métempsycose, assigner le vrai sens qu'y attachait probablement Pythagore, ne serait-il pas facile d'apercevoir dans ce mythe l'expression d'un fait terrible et journalier? N'est-il pas manifeste en effet qu'au lieu de s'élever en haut, vers la région intelligible qui les appelle, la plupart des hommes, par l'abus de leur liberté et le poids de leurs vices, se précipitent vers les régions inférieures, où ils deviennent les uns semblables au renard par l'astuce, les autres au loup par la rapacité, d'autres au pourceau par la luxure, revêtant de la sorte la nature des animaux? Et la langue vulgaire, en disant que les hommes s'abrutissent, qu'ils végètent, qu'ils se pétri-

fient, ne témoigne-t-elle point, par la naïve énergie des mots, de cette décadence fatale qui, de règne en règne, entraîne au plus bas de la création celui qui était fait pour en occuper les couronnements et les sommets? Aussi bien, que cette pensée eût été celle de Pythagore, c'est ce que paraissait croire l'auteur des *Métamorphoses*, Ovide, qui après avoir chanté la série des transformations des êtres, introduit le philosophe de Crotone, radieux, superbe, transfiguré, tel qu'on représente Apollon Hyperboréen, et sur ses lèvres divines met les consolantes promesses de l'immortalité :

« Morte carent animæ, semperque priore relicta
Sede, novis domibus vivunt habitantque receptæ. »

Que les âmes sont indestructibles, c'est là le sens vraisemblable de la métempsycose. En tout, les Pythagoriciens ont été frappés de ce qui est permanent, durable, à l'encontre des Ioniens qui affirment que tout passe et s'écoule.

LES ÉLÉATES, LES ATOMISTES

La science vit d'oppositions et l'intelligence humaine ne s'avance que par bonds et par saillies. Incapable d'embrasser l'entière vérité d'un premier et seul regard, elle s'attache si fortement au côté des choses qu'elle envisage, qu'elle néglige toujours une partie considérable de la réalité. Et cette dispersion fatale de l'analyse n'est pas la cause unique de nos erreurs. Profondément divisés dans notre être, à la fois âme et corps, tantôt nous ne concevons rien qui n'ait une forme, une apparence saisissable, nous évanouissant de la sorte dans les illusions des sens; tantôt nous devenons si raffinés que la matière elle-même se subtilise sous l'effort d'une pensée dissolvante; nous ne voulons plus nous repaître que de pures idées et nous finissons par nous perdre dans le vague de l'abstraction.

Ce caractère d'exclusion, cette double tendance, qui éclate manifestement chez les Ioniens et chez Pythagore, se perpétue et pousse à bout ses premiers élans dans l'École d'Élée et l'École Atomistique. Mais ces deux Écoles, plus que leurs devancières, se rapprochent du moins par leur commune résistance aux influences asservissantes de l'Orient et aux superstitions des religions établies. Car ce fut pour fuir les envahissements de Xerxès que des Phocéens vinreut se réfugier à l'extrémité de l'Italie méridionale, où ils bâtirent notamment Élée, en même temps peut-être qu'ils fondaient Marseille; et que des habitants de Téos, cherchant au cœur de la Thrace un abri, y établissaient la ville d'Abdère. C'est pourquoi, malgré les dissonances, pour qui sait l'entendre, des sévères mais splendides rivages de la

mer Tyrrhénienne aux neigeuses montagnes d'où étaient partis les premiers initiateurs, Linus, Orphée, Thamyris; dans les doctrines Éléatique et Atomistique résonne un hymne harmonieux de science, d'adoration, d'affranchissement.

Aussi bien, presque tous les philosophes d'Élée et d'Abdère furent-ils des poëtes.

Le premier d'entre eux, Xénophane, était un rapsode. Il naquit à Colophon, la patrie de Mimnerme (617 av. J. C.). Mais, quittant bientôt l'Ionie pour la Sicile, il y erra en chantant, et finit par venir en Italie. Il se fixa à Élée.

Xénophane n'a pas assez d'indignation contre Hésiode et Homère, qui ont avili la majesté divine par un détestable anthropomorphisme. Il est vrai que l'anthropomorphisme est un penchant naturel, à ce point que si les bœufs se voulaient faire un Dieu, ils le concevraient sous la forme d'un bœuf, et les lions sous la forme d'un lion. Les Éthiopiens n'imaginent-ils pas leurs Divinités toutes noires, et les Thraces, avec cette rude et sauvage physionomie qui leur appartient à eux-mêmes? Xénophane répudie ces analogies dégradantes et cette mensongère invention.

Pour lui, il lève les yeux au ciel, suivant l'expression d'Aristote, et, considérant l'ensemble du monde, il affirme que l'un est Dieu, qui ne peut naître, ni périr; qui ne connaît ni mouvement, ni fatigue, ni repos; qui n'est ni fini ni infini, et dont la sphère est le symbole. Célébrer un tel Dieu non par de beaux discours, mais par de bonnes actions; en un mot, pratiquer la justice, voilà le devoir de l'homme.

Xénophane distingue d'ailleurs les suggestions des sens des données de la raison. Que n'a-t-il un double regard qui lui permettrait, d'une part, de contempler la vérité sans mélange, et, de l'autre, de s'abaisser sans péril jusqu'aux manifestations sensibles! Car Xénophane ne parle de physique qu'avec un profond dédain. Peut-être le monde n'est-il que de l'eau durcie par l'action du feu et de l'air. Le sentiment qui remplit Xénophane, c'est que l'humanité est passagère, et il définit l'âme un souffle.

Le philosophe d'Élée par excellence, c'est Parménide, âme ardente, enflammée d'abord par le plaisir et bientôt par la méditation. Politique et chef d'école, Parménide a consigné sa doctrine dans un poëme, où il représente l'âme emportée sur un char par d'impétueux coursiers, et guidée par de jeunes vierges, franchissant les barrières où s'arrête le vulgaire. A travers des routes ardues, elle pénètre jusqu'au temple de la Justice, qui lui révèle l'essentielle distinction de la Vérité et de l'Opinion.

Xénophane parlait de Dieu. Parménide en vient à l'idée souverainement abstraite de l'être. La vérité est l'être et hors de l'être le non-être n'est rien. Tout est plein, et l'être immobile, éternel, parfait et sphérique, indivisible, est adéquat à l'intelligence. Donc, que les voix de la nature se taisent ; qu'on cesse de prêter l'oreille à de perfides échos ; l'être c'est la pensée réfléchie, muette, solitaire.

S'il faut ensuite pénétrer dans le domaine tumultueux, fantastique de l'opinion, Parménide se représente le monde comme un mélange de feu et de terre qu'agitent l'amour et la haine, sous la domination irrésistible de la nécessité. Un peu de terre échauffée par le soleil c'est tout l'homme; la pensée se confond avec l'organisme. Séparée de l'unité, qui est l'être, l'âme, par une chute irréparable, tombe dans le multiple, qui est l'apparence. Elle languit au milieu des alternatives des ténèbres et de la lumière. Jouets d'une fantasmagorie capricieuse, la naissance nous est une triste chose, et il semble que Parménide prêtât à la poésie antique ses accents, lorsque, au théâtre, applaudie par les gémissements d'un peuple immense, retentissait sur le mode Dorien cette lugubre parole :

« Le premier bien pour l'homme c'est de ne pas naître, et le second de mourir aussitôt qu'il est né. »

Parménide naquit à Élée (519 av. J. C.) ; il y vécut, il n'y mourut pas.

En effet il avait appris qu'en Grèce s'élevait une doctrine qui, à l'unité de l'être opposait la divisibilité, à sa plénitude immobile le mouvement et le vide: Il partit pour Athènes et vint se poser fièrement au Céramique, au milieu

des temples, des portiques, au centre de la civilisation Grecque.

Mais s'il engagea la lutte; affaibli, brisé par les ans, il laissa à son ami, à son fils adoptif peut-être, à Zénon, l'honneur de la soutenir.

De retour à Élée, Zénon y trouva sa patrie sous le joug d'un tyran, de Néarque. Les biographes racontent que, dans un entretien familier, il arracha avec les dents l'oreille du tyran, ou le nez, et qu'il le lui cracha au visage. Les uns ajoutent que cette héroïque atrocité fut le signal de la rébellion du peuple; les autres, que le philosophe expira pilé dans un mortier. Quoi qu'il en soit, il est clair qu'un tel homme devait apporter dans la polémique une singulière vivacité.

Et en effet, sa discussion est plus âpre, persistante, infatigable qu'elle n'est forte et décisive. Présentement, nous ne pouvons guère prendre au sérieux les raisons qu'il propose contre la multiplicité et la divisibilité, ni surtout contre le mouvement. Certes, pour réfuter des arguments tels que ceux de l'*Achille* et de la *Flèche*, il n'était pas besoin que Diogène marchât.

Toutefois cette opposition d'un fait à un raisonnement témoigne de ce qu'il y avait d'embarrassant, de captieux dans la syllogistique de Zénon. Aussi passe-t-il pour le promoteur de cette méthode qui convainc sans persuader, paralyse plus qu'elle n'abat, et désarme plus qu'elle n'enchaîne, de la dialectique en un mot, que Platon allait porter si loin en la transformant, et Platon lui-même n'hésite pas à lui décerner le titre de « Palamède d'Élée. »

Si Zénon ne parvint pas à assurer le triomphe de l'Éléatisme, du moins ce ne fut pas lui, mais un Ionien, Mélissus, qui le compromit.

Mélissus naquit à Samos (444 av. J. C.), où il exerça des charges publiques. Il gagna, dit-on, contre Périclès, une bataille navale. Rallié à l'Éléatisme, il plaça l'être infini, immuable, indivisible, dans l'espace et dans le temps, et Aristote remarque qu'il fit ainsi l'unité matérielle. Au surplus, il déclarait qu'il ne faut point parler des Dieux.

Cette abstention inclinait les esprits au scepticisme. En outre, concevoir l'unité comme matérielle, c'était courir à la négation de l'unité. L'Éléatisme était donc menacé d'être foudroyé par l'Atomisme.

Tout ce qu'on sait de la vie de Leucippe, qui passe pour avoir été le fondateur de l'École Atomistique, c'est qu'il naquit à Abdère, et sa doctrine n'est guère plus connue que son existence. On se rappelle presque uniquement la série des arguments par lesquels il s'efforça de prouver l'existence du vide (500 av. J. C.).

Le vide existe : car, sans le vide, le mouvement ne s'expliquerait pas. Qu'on prenne un vase rempli de cendres et on y pourra verser la même quantité d'eau que si rien déjà n'y était contenu. On peut aussi réduire à un moindre volume le vin renfermé dans une outre. Enfin à chaque instant les animaux réparent leurs pertes par la nourriture. Ce sont là autant de phénomènes qui établissent l'existence du vide.

Le vide s'oppose au plein, l'atomisme à l'indivisibilité, le mouvement à l'immobilité des Éléates. Mais Leucippe affirme le mouvement plutôt qu'il n'en détermine la nature, et, quant aux atomes, il se contente de les assimiler aux molécules impalpables qui nous apparaissent parfois dans un rayon de soleil, molécules toujours solides, mais dont la figure varie à l'infini par la forme, l'ordre, la position. Ainsi l'âme est pour lui un agrégat d'atomes ronds, parce qu'ils sont les plus agiles.

L'Atomisme se trouve à peine en germe chez Leucippe. C'est chez son disciple, Démocrite, qu'il en faut chercher le développement et les applications.

Démocrite naquit à Abdère (460 av. J. C.). Au dire de ses biographes, son père, qui était un des premiers de la ville, reçut Xerxès dans sa maison, lorsque, au retour de son expédition de Grèce, ce monarque regagnait ses États, et le roi des Perses lui fit présent de quelques mages, qui se chargèrent de l'éducation de son fils. Démocrite, au sortir de cette discipline, employa de longues années à visiter les pays où, selon l'expression de Platon, « les sciences

ont blanchi par le temps. » Ces pérégrinations ruinèrent d'ailleurs tellement sa fortune, qui était considérable, que, revenu dans sa patrie, ses concitoyens le voulurent frapper d'interdiction, comme un insensé. Mais Démocrite, choisissant l'un de ses nombreux écrits, en fit une lecture publique, qui pénétra les Abdéritains d'une si vive admiration, qu'ils lui votèrent une pension et des statues. Faut-il rapporter à cette époque la visite qu'ils sollicitèrent d'Hippocrate, priant ce médecin illustre de venir guérir notre philosophe? Faut-il croire, qu'afin de se garantir sûrement de toute distraction, Démocrite se creva les yeux? Ce sont là des détails qui appartiennent plus à la légende qu'à l'histoire. Le vrai, c'est que le rire de Démocrite, qu'on a coutume d'opposer aux larmes d'Héraclite, n'était guère aussi qu'un pleur dissimulé. A l'aspect des folies et des misères humaines, le dédain errait perpétuellement sur ses lèvres.

Démocrite confirme l'existence du vide établie par Leucippe. Il admet des atomes, ronds, angulaires, crochus, mais surtout impérissables. Suivant lui, le mouvement est spontané ou communiqué, oscillatoire ou circulaire. Ce sont les anciennes et vagues données qu'il reproduit, et sa physique n'offre rien d'original. Il n'en est pas de même de sa théorie de la connaissance et de sa morale.

En effet, Démocrite enseigne que la connaissance a lieu par le contact. D'imperceptibles molécules, se détachant des objets, viennent frapper nos organes, où, par l'ébranlement, elles produisent les idées. Ce sont des images. L'esprit se repaît donc d'apparences; il ignore à tout jamais les substances et ne connaît que des surfaces. Les Dieux eux-mêmes ne sont que des fantômes que se crée l'imagination surexcitée. Et c'est ce que les hommes comprendraient bien mieux, si leur entendement n'était pas contrarié et offusqué par les sens.

Des sens viennent les passions de l'âme, qu'il importe de réduire. Car le calme est le bonheur. Le sage, par conséquent, se soustraira aux affections vulgaires; il n'aura garde de s'enchaîner dans les liens du mariage; il éloignera

même de son cœur ce sentiment qu'on appelle l'amour de la patrie et qui l'empêcherait d'être citoyen de l'univers. Recueilli en soi-même, il se laissera conduire et porter aux événements.

Ainsi, partis de points opposés, l'Atomisme et l'Éléatisme arrivent aux mêmes résultats; l'Éléatisme à l'immobilité, l'Atomisme à l'inaction; l'un et l'autre au scepticisme, à l'athéisme, au fatalisme.

L'École d'Élée, en posant une unité sans manifestations, n'obtient qu'un principe de mort.

L'École Atomistique, en posant une pluralité sans lien, n'obtient qu'un principe de dissolution.

L'une et l'autre École a méconnu que l'unité dans la variété et la variété dans l'unité est la suprême expression de la vie. Mais ni l'une ni l'autre pourtant n'a été stérile. L'Éléatisme, en effet, en affirmant une active, nécessaire, spirituelle et substantielle unité; l'Atomisme, en insistant sur la réalité des phénomènes indépendamment des principes qui s'y trouvent engagés; n'ont-ils pas été une double et solennelle protestation contre le panthéisme Oriental? N'ont-ils pas été surtout une double et solennelle protestation contre la doctrine anthropomorphite de la pluralité des Dieux? Oui, à méditer les enseignements d'Abdère et d'Élée, il semble que du nord au midi tous les autels du paganisme soient ébranlés, et qu'au-dessus de tous les oracles s'élève de nouveau, pour ne plus être étouffée, la puissante voix de Jéhovah! Un progrès de plus, et le monothéisme, avec toutes ses heureuses conséquences, aura, dans la pensée des philosophes, succédé au polythéisme. Mais, avant d'arriver à cette lumière, l'esprit humain aura à traverser la période des Sophistes.

VI

LES SOPHISTES

A distance, et pour ainsi parler, à travers le lointain des siècles, nous apprécions ce qu'offrent de vrai l'Éléatisme et l'Atomisme. Tout en reconnaissant que ces deux Écoles compromirent l'unité et la pluralité, parce qu'elles les affirmèrent séparément, nous admirons comment elles mirent en lumière, l'une la valeur des principes, l'autre l'autorité de l'expérience. Nous applaudissons surtout à leur lutte contre l'anthropomorphisme; car elles porterent à la superstition des coups décisifs et préparèrent les esprits à concevoir la pure notion de Dieu.

Mais il est tout simple que les contemporains ou les successeurs immédiats de Parménide et de Démocrite fussent surtout frappés de ce que les doctrines de ces philosophes renfermaient de contradictoire.

De là les Sophistes, qui au lieu d'entreprendre une œuvre de conciliation, par l'opposition d'affirmations qui se combattaient, marchèrent à la négation, et y poussèrent les esprits. En opposant le plein au vide, l'unité à la multiplicité, à l'immobilité le mouvement, ils engendrèrent le scepticisme théorique; en opposant l'une à l'autre les notions du juste et de l'injuste, ils produisirent le scepticisme pratique. On pouvait craindre en quelque sorte la dissolution de toute philosophie. Mais tout de même que la glèbe, pourrie par les hivers, couve en son sein les moissons de l'été, ainsi Dieu a déposé dans le cœur et l'esprit de l'humanité des principes qui y germent et grandissent pour s'épanouir en leur saison, malgré les abus, les corruptions et les désordres!

La dénomination de sophiste n'eut point d'abord un sens défavorable. Sophiste voulait dire maître de sagesse ou d'éloquence. Ce ne fut que plus tard qu'à la suite des perversions et des excès, la qualification de sophiste devint une injure. Un sophiste, dès lors, fut un homme qui fait des sophismes, et on appela sophisme un raisonnement faux, énoncé avec l'intention de tromper autrui.

A ce compte, tout homme est sophiste, et c'est assez vainement que les logiciens s'efforcent de dénombrer, de classer les différentes espèces de sophismes. Qui pourrait, en effet, pénétrer tous les replis du cœur, sonder toutes les ténébreuses profondeurs de l'esprit, décrire tous les faux-fuyants de discours où nous engagent les passions, la crainte ou l'espérance, l'amour ou la haine?

Toutefois on désigne plus particulièrement, sous le nom de sophistes, ceux qui font métier de la parole, et indifférents aux principes, s'appliquent également à défendre toutes les causes. Pour eux la vérité varie avec l'intérêt du moment; peu leur importe de corrompre, pourvu qu'ils séduisent; c'est aux passions qu'ils s'adressent et non l'honnête qu'ils poursuivent. Agiles, flatteurs, captieux, un auditoire leur est une proie, et quelquefois tout un peuple.

A ces traits, qui ne reconnaîtrait les sophistes de tous les temps?

Cependant, c'est principalement aux époques de prospérité, si voisines presque toujours des époques de décadence, que se rencontrent les sophistes et qu'un vaste champ leur est ouvert. Le laisser aller qui vient de la sécurité, la facilité de vivre que procurent les richesses acquises, l'abondance, développent le raffinement et les vices. Et d'un autre côté, à l'encontre de cet égoïsme irritant, naît, chez ceux qui se croient déshérités parce qu'ils ont moins ou parce qu'ils n'ont point de part aux jouissances, une implacable envie. Le rôle des sophistes est de fournir à cette envie des armes, à ces vices des excuses, précipitant par leurs manœuvres les destinées d'un siècle et d'un pays.

Tel fut le sort de la Grèce, au siècle de Périclès.

Ce que n'avaient pu faire pour la Grèce ni l'origine commune de ses habitants, ni ses traditions, ni l'institution du Conseil Amphictyonique, ni les solennités populaires d'Olympie, de Pise, de Némée, l'invasion des Perses l'avait fait. Sous la pression des barbares et l'imminence du danger, une sorte d'unité Grecque s'était constituée. Mais à peine le péril était-il passé que les rivalités intérieures, les dissensions funestes se ravivant, éclate la guerre du Péloponèse. D'ailleurs, la mollesse des mœurs, une oisiveté jalouse, le discrédit de la religion nationale, des habitudes de rhétorique introduites par Corax, Tisias, Antiphon, semblaient prédestiner Athènes, devenue la capitale de la civilisation, à devenir aussi le centre de toute corruption.

En effet ce fut à Athènes que se portèrent de préférence les Sophistes. Étrangers pour la plupart, originaires de l'Ionie ou de la Sicile, ils allaient de ville en ville, débitant à prix d'argent leurs perfides leçons, et presque toujours, lorsqu'ils s'étaient mis en crédit, se fixaient dans la métropole de la Grèce. Là, ils enseignaient à peu près toutes choses : l'éloquence, la dialectique, la géométrie, l'histoire des constitutions. Et leur langage doré plaisait encore moins que leurs maximes. Car ils professaient que toute justice vient non pas de la nature, mais de la loi, et qu'ainsi, les lois variant à l'infini, la justice n'est pas; que la vérité gît dans la pensée, et qu'ainsi, la pensée étant d'une mobilité insaisissable, la vérité n'est pas; que les Divinités sont des imaginations puériles; que le seul but de la vie est le bonheur. Commodes et séductrices maximes ! Justification avidement acceptée de toutes les délicatesses du luxe et de tous les emportements de la violence ! Aussi voyait-on les jeunes gens déserter les mâles exercices de la palestre et du gymnase pour se presser en foule aux écoles de ces prédicateurs harmonieux de plaisir et d'anarchie. Avec les poëtes avait cessé le règne terrible des Dieux; avec les rapsodes avait disparu la salutaire autorité des héros; avec la Sophistique commença le gouvernement des esprits par eux-mêmes. Lassé de croire, on se prit à discuter; fatigué du

glorieux labeur de bien faire, on tourna son application au soin frivole de bien dire.

Deux hommes résument l'histoire de la Sophistique Grecque, en même temps qu'ils représentent les tendances des écoles de philosophie qui l'ont précédée. Ce sont Protagoras et Gorgias.

Protagoras naquit à Abdère et florissait vers l'an 444 avant Jésus-Christ. Il se rattache à la tradition de Démocrite, dont quelques-uns pensent qu'il fut le disciple. Après avoir parcouru les villes de l'Italie méridionale et de la Sicile, il vint vendre ses leçons à Athènes ; mais trop hardi à s'expliquer touchant la nature des Dieux, il dut s'enfuir et périt, dit-on, dans un naufrage.

Suivant Protagoras, tout s'écoule. On peut en tout affirmer les contraires. Rien n'est fixe, non pas même les données de la géométrie. La vérité en effet n'est rien qu'un simple rapport de l'esprit qui perçoit et de l'objet qui est perçu. Or l'esprit lui-même, qu'est-ce autre chose que la collection fugitive des divers moments de la pensée? Il ne s'agit donc pas de rechercher quelles sont les idées les plus vraies, mais quelles sont les plus utiles, et ce qui importe uniquement, c'est de savoir donner aux choses une couleur. L'enseignement de Protagoras gît tout entier dans cette maxime demeurée célèbre : « L'homme est la mesure de toutes choses. »

Gorgias se relève de la tradition Éléatique. Né à Léontium, ville de Sicile, vers l'an 485 avant Jésus-Christ, ses concitoyens le députèrent à Athènes, afin d'y demander des secours contre les Syracusains. Les effets de sa parole furent merveilleux ; on s'enthousiasma pour ses discours, qui étaient tout éclat, λαμπάδες, et pour dire parler avec éloquence, on dit bientôt parler comme Gorgias, γοργιάζειν.

La doctrine de Gorgias est la doctrine même de l'École d'Élée, mais renversée. Au lieu de l'être, il affirme le non-être. Suivant lui, l'être n'est pas, ou il ne peut pas être connu, ou il ne peut pas être nommé. Il n'y a, en tout, que des apparences. « Il n'y a pas d'être en soi » devient la formule à laquelle Gorgias aboutit.

Que dire maintenant de la foule des Sophistes subalternes ou de leurs adeptes, des Thrasymaque, des Calliclès, des Hippias, des Prodicus, des Critias, des Polus, des Diagoras, des Euthydème, des Dionysodore? Si l'on veut prendre une idée de la subtilité puérile qu'ils déployaient, qu'on lise les dialogues où Platon les a mis en scène avec un art admirable, et a fait de ces avides parleurs comme autant de personnages de haute comédie. Habiles à nier, enveloppés, rapides, glissant dans des évolutions sans fin, ils se déclarent incapables de rien affirmer, sinon que « rien n'est quelque chose. »

Cette acclamation du doute est le cri suprême de la Sophistique. Évoquées, protégées par cette audacieuse et absolue négation, alors luttent en Grèce la force et ses outrages, la faiblesse et ses trahisons, et la démocratie Athénienne ne connaît plus d'autre alternative que celle de la tyrannie et de la vengeance. C'est pourquoi, faire l'histoire de la Sophistique, c'est en même temps la juger. Il convient néanmoins d'en apprécier plus expressément les résultats.

Remarquons d'abord qu'en définitive les Sophistes ne formèrent point une école. Car une école suppose des principes qu'ils n'eurent pas, et on ne saurait se réunir dans le néant. Remarquons aussi, à leur décharge, qu'ils ne firent guère que réduire en théorie ce que tous leurs contemporains mettaient en pratique.

Il y a plus ; on ne saurait contester que par la force des choses, non par sa propre vertu, la Sophistique eut plusieurs avantages. Elle assouplit, enrichit la langue, accrut la curiosité, développa le goût de la discussion, répandit certaines connaissances expérimentales, comme la connaissance des législations. D'autre part, en détournant les esprits des spéculations physiques, elle les mit sur la voie de la science ; en opposant entre elles les doctrines antérieures, elle en indiqua les défauts les plus secrets. Enfin elle protesta, à sa manière, contre les folies du polythéisme, et, en proclamant que la justice dérive non de la nature mais de la loi, elle découvrit les abus de la loi civile et les rendit odieux. « La loi, disaient les Sophistes avec Pindare, la loi, reine des mortels et des immortels, traîne après soi la vio-

lence d'une main puissante et elle la légitime. » L'esclavage, par exemple, ne vient pas de la nature, mais de la loi.

Il y avait là sans doute des avertissements opportuns et d'utiles protestations. Mais qu'étaient de semblables services rendus par les Sophistes, en comparaison du trouble qu'ils jetaient dans les consciences, surexcitant les passions, ramenant toute morale à l'art de gouverner, et la politique elle-même à l'art de la parole? Ils avaient raison de signaler les abus du droit positif. Mais, d'un autre côté, prétendre qu'il n'y a pas de droit naturel, n'était-ce pas abolir toute justice, laisser les méchants sans frein et les bons sans recours? Manifestement les Divinités de l'Olympe, symboles des vices autant que des vertus, n'étaient d'ordinaire que les idoles de la luxure, de l'intérêt et de la peur. Mais en les chassant des temples dont elles n'étaient pas dignes, les Sophistes avaient laissé les autels déserts, tarissant au cœur des hommes, s'il avait pu l'être, ce besoin d'adoration qui est leur sauvegarde, parce qu'il les élève au-dessus d'eux-mêmes et de leurs convoitises, au-dessus du reste des créatures et de leurs misères. En un mot, la Sophistique avait fait de la Grèce un pays sans foi ni loi. Et, à cette heure, c'était à la Grèce qu'était commis le dépôt de la civilisation!

Ce fut alors que parut Socrate, ce personnage fatal, à qui fut départie la mission de retirer les esprits du nihilisme où ils s'abîmaient.

Les Sophistes soutenaient « que l'homme est la mesure de toutes choses. Socrate enseigna que dans la connaissance de l'homme se trouve uniquement le commencement de toute connaissance.

Les Sophistes s'acheminaient vers le néant. Socrate se tourna vers le foyer lumineux de l'être. Il ne nia pas, il affirma. Ce fut plus qu'un philosophe, ce fut un sage.

VII

SOCRATE

Socrate naquit à Athènes, l'an 470 avant notre ère. Il eut pour père un sculpteur nommé Sophronisque et pour mère une sage-femme appelée Phénarète. On ignore comment se passèrent les premières années de cet enfant obscur. Ce qu'on sait c'est qu'il embrassa d'abord la profession paternelle. Quelques-uns lui attribuent un groupe des Grâces voilées qui se voyait à l'Acropole ; d'autres en font simplement un polisseur de pierres, λιθοξόος. Quoi qu'il en soit, Socrate abandonna bientôt la sculpture pour s'adonner exclusivement à l'étude de la sagesse.

Pour qui considère le masque classique et authentique de Socrate, cette rude physionomie, ce front proéminent, ces yeux enfoncés, ce nez camus et retroussé, ces lèvres épaisses, cette chevelure et cette barbe incultes, cet air de sauvagerie qui le faisait comparer par ses contemporains au satyre Marsyas, tout dénote dans cette nature vigoureuse d'exubérantes et violentes passions. Et pourtant Socrate se montra toujours le plus doux des hommes. Mais il avouait avoir dompté les emportements de son caractère par une constante application à soi-même. Il fut donc son propre instituteur.

De même, on peut croire qu'encore qu'il eût mis à profit les théories d'Anaxagore et d'Archélaüs et les leçons de Théodore de Cyrène, il forma lui-même son esprit comme il avait façonné ses mœurs, ayant été, de la sorte, son maître en toutes choses, αὐτουργός, αὐτοδίδακτος.

Aussi bien, il semble que de très-bonne heure le rôle de réformateur, qui devait l'immortaliser, ait été présent à sa pensée. Génie essentiellement pratique, il accommoda toute son existence à cette résolution.

C'est pourquoi, au lieu de se jeter dans des voies exceptionnelles, il commença par pratiquer toutes les vertus domestiques, guerrières et politiques. Marié à Xanthippe, il supporta les bizarreries de cette femme acariâtre. Père de famille, il suppléa par l'économie au manque de fortune. A Tanagre, à Potidée, à Délium où il sauva les jours de Xénophon, on le compta au premier rang et parmi les plus braves. Eloigné par humeur du maniement des affaires publiques, s'il lui fallut une fois être prytane, on le vit, dans ces fonctions, résister à la tyrannie des Trente. Enfin, rigide observateur des lois civiles et religieuses de son pays, il ne manqua jamais d'offrir aux Dieux les sacrifices accoutumés. Sa vie tout entière était d'ailleurs exposée à tous les yeux.

Fort de l'autorité de ses exemples, Socrate passait son temps à répandre autour de lui les préceptes. Sans tenir école, comme les Sophistes, surtout sans recevoir, comme eux, un salaire qui aurait diminué sa dignité, l'enseignement était sa grande affaire de tous les jours. Et sa parole, simple, familière, incisive, avait un tel charme, que toute la jeunesse d'Athènes se groupait autour de lui ou lui faisait cortége, suspendue à ses lèvres et attachée à ses pas. Socrate ne dédaignait pas non plus de converser avec les artisans. Il s'entretenait également avec tous, de peinture avec Parrhasius, de l'art de plaire avec Aspasie ou Théodota, de la nature des Dieux avec les devins et les augures, de gouvernement avec les politiques, Alcibiade ou Critias, examinant tout au poids d'un solide bon sens, louant peu, reprenant beaucoup, amoureux de l'avenir et contempteur du passé.

Or, il ne se pouvait pas qu'un tel homme, qui s'était si hardiment arrogé la censure des esprits, n'éveillât bientôt les susceptibilités jalouses, les haineuses inquiétudes de la démocratie Athénienne. Aussi voit-on Aristophane le jouer, le bafouer indignement dans les *Nuées*, vingt ans avant qu'on songeât à lui intenter une accusation capitale.

Cette accusation fut comme un complot. Les orateurs, représentés par Mélitus, les politiques par Anytus, les poëtes par Lycon, c'est-à-dire tous ceux qu'il avait offensés et dont il menaçait les usurpations, déférèrent Socrate au tribunal

des Héliastes, sous prétexte qu'il corrompait la jeunesse et méprisait les Dieux de l'État. Ce jury salarié le condamna à boire la ciguë (400 av. J. C.).

Nous avons les pièces, pour ainsi parler, de ce solennel procès, et les deux plus illustres disciples de Socrate, Platon et Xénophon, ont mis un soin religieux à les faire parvenir jusqu'à nous. C'est une trilogie émouvante, sublime, dont il faut surtout se donner le spectacle dans la lecture des dialogues de Platon : l'*Apologie*, ou la défense; le *Criton*, ou la prison; le *Phédon*, ou la mort.

Socrate n'avait rien écrit. C'est aux ouvrages qu'ont laissés Xénophon et Platon que nous devons de connaître quelle fut sa méthode et quelle fut sa doctrine.

Socrate commence par déclarer qu'il ne sait qu'une chose, c'est qu'il ne sait rien, et il s'efforce d'arracher à ceux qui l'écoutent le même aveu salutaire d'une ignorance réfléchie. Il procède donc par des interrogations où le sérieux se mêle à l'enjouement. C'est la première partie de la méthode, ou l'ironie.

L'ironie est le préliminaire de la maïeutique, ou accouchement. Socrate annonce en effet que, stérile lui-même, il accouche les esprits, tout de même que Phénarète, sa mère, accouchait les corps. Il presse donc ceux qui l'écoutent sous l'effort de son discours; il met au jour leurs plus intimes pensées, qu'il dégage ensuite, épure, démêle par l'élimination et la contradiction, ne souffrant pas qu'ils s'arrêtent à ce qui est caduc ou accidentel, mais les obligeant à chercher en toutes choses ce qui est essentiel et permanent. Le premier, il s'applique ainsi à définir, et le premier, en outre, il fait usage de l'induction, qui n'est encore que l'analogie, mais qui prochainement deviendra la dialectique.

Socrate, de plus, ne cesse de consulter son démon, bienfaisant et prévoyant génie, qui réside en lui comme il réside en tout homme; dont les réponses sont claires, les conseils infaillibles, dont la dictée souveraine nous garantit des fausses conduites, de l'illusion et de l'erreur. Qui voudrait croire d'ailleurs que l'intervention de ce Dieu familier ne fût qu'une fraude philosophique, et que Socrate l'invo-

quât comme Numa la nymphe Égérie? Faut-il admettre, comme on l'a affirmé avec science et une rare sincérité, qu'à cet endroit Socrate était le jouet d'une hallucination? Et si l'on ne doit taxer Socrate ni d'imposture ni de monomanie, faut-il, du moins, voir en lui un extatique?

On rapporte, il est vrai, qu'il avait des contemplations singulières et qu'un jour on le surprit méditant dans la même attitude, depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher. Mais de pareils traits ne suffisent pas pour classer Socrate au nombre des faux mystiques.

Le démon de Socrate serait-il ce tact heureux qui quelquefois nous dirige, nous tire de difficulté et que nous appelons une bonne inspiration? Peut-être. Mais, suivant nous, c'est plus encore.

A qui interroge attentivement les textes, il est aisé de découvrir ce que Socrate entendait par ce mystérieux et invisible génie, par cette voix intérieure qui ne prononçait jamais que d'utiles paroles. « Ce n'est pas d'aujourd'hui, fait dire quelque part Platon à Socrate, que j'ai pris pour principe de n'écouter d'autre voix que celle de la raison. » La raison, voilà en effet le démon de Socrate; non pas cette raison languissante qui rampe et se glisse plutôt qu'elle ne marche; qui se traîne péniblement à travers les détails et les bas intérêts; qui s'agite, envieuse et contentieuse dans l'étroite sphère de nos affaires et de nos débats; mais cette raison supérieure, souffle puissant qui nous pénètre, nous transporte, nous donne en quelque façon des ailes; flamme dévorante qui nous consume; aspiration sacrée de l'artiste et du poëte, pensée sublime du philosophe; intuition éblouissante de l'esprit et mouvement passionné du cœur; élan irrésistible qui pousse les individus et les peuples; raison qui semble folie aux yeux des médiocres et qui pourtant est la raison suprême, parce que seule elle fait les grands hommes et seule permet d'accomplir les grandes choses; raison par excellence, qui est Dieu lui-même, Dieu plus présent en nous!

Enthousiasme et réflexion, analyse patiente qui passe lentement du connu à l'inconnu, et synthèse laborieuse qui

néglige les accidents pour s'attacher à la substance, telle fut la méthode de Socrate.

Voici quelle fut sa doctrine.

Noyées, pour ainsi dire, dans le flot des phénomènes, les sciences physiques avaient omis la recherche des causes, et les mathématiques, inutiles à la vie, précipité les intelligences dans de vides abstractions. Socrate se préoccupe, avant tout, de l'existence morale, et reprenant les données d'Anaxagore, au milieu de la matière il démêle le νοῦς. Mais c'est d'abord au sein des organes que lui apparaît l'élément spirituel qui les fait se mouvoir, qui s'en distingue par ses besoins, qui tend plus haut par les idées.

La connaissance de l'âme en nous conduit Socrate à la connaissance de Dieu dans l'univers. Car si les opérations de l'esprit, si les arts dénotent dans l'homme une intelligence industrieuse, bien qu'elle ne tombe pas sous la prise des sens, les prodiges de la terre et des cieux ne prouvent-ils pas à leur tour un ouvrier souverainement habile? Et serions-nous plus sensibles aux chefs-d'œuvre de Parrhasius qu'aux beautés de l'univers? Ce n'est pas tout. Qu'on se garde bien d'imaginer que la grandeur du maître du monde supprime tout rapport entre le monde et lui. Eh quoi! ce n'est pas assez pour un Athénien de savoir ce qui se passe à Athènes et dans le Péloponèse, il s'occupe encore des événements de l'Égypte et de l'Asie, et Dieu ne connaîtrait pas ce qui a lieu dans l'univers entier! Notre œil embrasse plusieurs stades, et le regard de Dieu ne s'étendrait pas à l'immense espace!

Qu'on ne se figure pas non plus que la majesté accablante de Dieu rende nos prières inutiles. La prière est une dette dont il faut nous acquitter par les offrandes et les sacrifices. C'est de plus un recours certain dans nos nécessités. Non sans doute qu'on doive fatiguer la Divinité de demandes intéressées; car la Divinité sait mieux que nous ce qui nous convient. Notre prière doit être soumission et résignation entre les mains de celui « qui pénètre nos plus secrètes pensées, qui est partout, qui voit tout, qui pourvoit à tout. »

Quel abîme entre cette notion de Dieu, néanmoins encore si insuffisante, et l'anthropomorphisme ridicule ou abominable du polythéisme !

La morale de Socrate n'est pas moins pure que sa théodicée.

Au lieu de l'Εὐτυχία c'est-à-dire du bonheur fatal qui provient de la naissance ou des circonstances, le but qu'il propose c'est l'Εὐπραξία, c'est-à-dire le bonheur qui dérive de la liberté, légitime accord du contentement et de la vertu qui est la science. Ce fructueux exercice de l'activité comporte la pratique de quatre vertus principales : la prudence, qui nous place au-dessus des animaux ; la tempérance, qui nous égale aux Dieux par la diminution de nos besoins ; le courage qui endurcit notre corps à la fatigue et notre âme aux épreuves ; la justice, qui nous permet de rendre à chacun ce qui lui est dû.

De ces généralités passant aux détails, Socrate règle l'intérieur de la famille, et, par une noble contradiction avec ce que pensaient la plupart de ses contemporains il réhabilite le travail, recommande le respect de la femme, qui est épouse et mère, et s'il ne condamne pas l'institution de l'esclavage, dans l'esclave du moins il reconnaît un homme. Par une contradiction plus méritoire encore, il enseigne que dans l'âme, non dans le corps, réside la véritable beauté, type immuable des arts, digne objet de nos ardentes amours, indéfectible beauté qui nous enchaînerait au bien si nous parvenions à contempler face à face ses charmes indescriptibles ; identifiant par là, compromettant peut-être les claires notions de la science et de la vertu, mais, à coup sûr, digne d'éloge pour s'être efforcé de retirer son siècle de la fange et de l'infamie.

Sans se confondre avec la politique, la morale devrait y conduire et en être l'indispensable support. Qu'on obéisse aux lois positives ; mais qu'on sache que c'est dans la loi naturelle que se trouve la racine de toute justice. Or la justice n'exigerait-elle pas que les inhabiles s'abstinssent du maniement des affaires et que le gouvernement fût remis seulement à ceux qui sont à même de l'exercer ? C'est pourquoi Socrate ne cesse de signaler les vices de cette démocratie

turbulente, où le sort confère les magistratures ; où l'audace et le hasard remplacent si souvent la droite raison et l'équité. A chacun selon sa capacité, telle serait l'essentielle maxime de l'aristocratie qu'il ose rêver.

Aussi bien, l'idéal de Socrate dépasse cette vie terrestre, et, quoique nulle part ne se trouve exprimée sur ce décisif problème son opinion définitive ; ni sa théorie de la vertu, ni les pages admirables du Phédon, ni les solennelles paroles que Xénophon a mises dans la bouche de Cyrus mourant, ne permettent de douter qu'il ne nourrît le consolant espoir de l'immortalité. A la manière d'un Athénien, d'un méditatif, d'un incomparable causeur, il se représentait la vie future comme une perpétuelle conversation avec les plus grands hommes de tous les âges.

Si maintenant, revenant sur tout ce qui précède, nous cherchons à nous rendre compte des principaux résultats de l'enseignement de Socrate, il semble qu'ils peuvent se ramener à trois : 1° un nouveau but, le perfectionnement moral ; 2° un nouveau point de départ, la connaissance de l'homme ; 3° une nouvelle méthode, la définition et l'induction.

Jamais homme peut-être n'a fait autant pour la cause de la philosophie. Car il n'y a pas là simplement un progrès sur les antérieurs ; c'est toute une révolution, entreprise avec une sagacité profonde, conduite avec une énergie persistante, accomplie avec un imperturbable courage. Aussi Socrate, accusé au nom de la mythologie et de la démocratie Athéniennes, avait-il le droit de répondre aux disciples qui le conjuraient de songer à sa défense : « N'ai-je pas ma vie pour apologie? Mon génie s'oppose à ce que je la renouvelle. J'ai tout avantage à mourir. C'est le décret des Dieux. Les hommes de l'avenir châtieront mes juges d'un éternel opprobre et glorifieront ma mémoire. » La postérité a justifié les prévisions de Socrate. D'âge en âge, elle acclame cette droite intelligence, ce cœur généreux, ce politique sensé, ce martyr de la justice et des lois, ce promoteur de la libre pensée, et tandis que le souvenir de ses juges est aboli ou exécré, la mémoire de Socrate reste vénérée et impérissable.

VIII

LES CYRÉNAIQUES, LES CYNIQUES, PLATON

La mort de Socrate fut le signal de la dispersion, mais non pas de l'abolition de son école. Consternés un instant, sans être découragés, ses disciples continuèrent, à l'exemple de leur maître, à philosopher et à enseigner.

Les uns, comme Xénophon, Eschine, Simmias, Criton, le Thébain Cébès, se contentèrent de commenter, de défendre la doctrine qu'ils avaient reçue. D'autres, plus entreprenants et doués d'originalité, s'avisèrent de tirer des principes posés par Socrate des conséquences inattendues. Et ces derniers doivent être divisés en deux classes.

Parmi eux en effet, il y en eut qui s'attachèrent uniquement au côté moral des choses et aux maximes qui servent à diriger la conduite de la vie. Tels furent Aristippe, l'apôtre du plaisir, Antisthène, l'apologiste de la douleur. Quelques-uns, au contraire, se renfermèrent dans les spéculations métaphysiques et logiques, comme Euclide, Phédon et Ménédème. Enfin apparut Platon, l'homme à l'ample style et au large front, qui, réunissant en une vaste synthèse les débris dispersés de l'analyse, dans une doctrine admirablement conçue les données de la spéculation et de la pratique, offrit le développement le plus complet, l'expression la plus achevée du Socratisme, dont il nous faut maintenant envisager rapidement l'histoire.

Socrate avait affirmé que la nature humaine tend au bonheur. Expliqué par Aristippe, ce principe devient le point de départ du Cyrénaïsme.

Aristippe qui naquit à Cyrène, riche colonie Grecque de l'Afrique vers l'an 380 avant notre ère, avait suivi les leçons

de Socrate, sans modifier ses inclinations voluptueuses, ne cherchant dans les préceptes de ce sage qu'une justification de ses propres théories.

Maître à son tour, mais à la manière des Sophistes, en recevant un salaire; courtisan infatigable des riches et des puissants, il pose que toute sagesse consiste à rechercher le plaisir et à fuir la douleur. C'est là l'instinct de la nature, lequel éclate avec énergie chez l'animal et chez l'enfant.

Aristippe légua cette doctrine à sa fille Arété, qui la transmit elle-même à son fils, Aristippe le jeune, appelé pour cette raison Métrodidacte, ou instruit par sa mère.

Aristippe le jeune, allant plus loin que son aïeul, place le plaisir par excellence dans les sensations agréables. De plus, suivant lui, le plaisir doit être actuel, car les incertitudes de l'avenir engendrent les angoisses et la terreur; il doit être émouvant, vivement senti, car l'absence de la douleur n'est pas, à vrai dire, une jouissance.

Dominées par de semblables préceptes, que deviennent l'amitié, la vertu, le patriotisme, les institutions sociales, les croyances religieuses? L'amitié n'a d'autre lien que l'utilité, la vertu d'autre fondement que la prudence, la patrie d'autres frontières que celles de l'univers. Les lois sont de pures conventions et Dieu n'est pas. Disciple d'Aristippe, Théodore érige l'athéisme en système, en même temps que Bion et Evhémère expliquent, par l'histoire ou l'allégorie, les religions de l'État.

Toutefois, il ne se pouvait pas que la nature n'étouffât, renfermée dans cet égoïsme. Les maux auxquels le corps est inévitablement en proie, les coups du sort, auxquels nul n'a le pouvoir de se soustraire; la satiété même qui naît de la félicité; mille causes fatales, accablantes, semblent rendre la mort égale, préférable même à la vie. Hégésias prêche donc le suicide, et sa parole exerce une si délétère influence que le roi Ptolémée se voit obligé de faire fermer son école à Alexandrie.

Annicéris tempère un peu ces extrêmes violences du Cyrénaïsme, et tout en maintenant le fond de la doctrine, s'efforce de restituer les sentiments qui ennoblissent et

consolent, le respect des ancêtres, l'amour de la patrie, la délicatesse des goûts, l'urbanité des mœurs. Il mérite par là, de préparer les voies à Épicure. C'est du Cyrénaïsme en effet que proviendra l'Épicurisme, secte innombrable, élégante et affadie, qui comptera parmi ses adeptes tous les oisifs et les lâches, hommes inutiles et fatigués de leur repos même; au sein des voluptés blessés par la douleur; parmi les satisfactions saisis d'un dégoût inguérissable; désenchantés du passé, sans espoir dans l'avenir; réduits, meurtriers d'eux-mêmes, à se débarrasser d'un présent importun par le poignard ou le poison.

Cependant, au Cyrénaïsme s'oppose la réaction du Cynisme, dont Antisthène est le promoteur.

Socrate n'avait cessé de répéter que la vertu est le seul bien. Né vers l'an 422 avant notre ère, Antisthène s'empara de cette maxime, et l'exagérant, fonda dans le Cynosarge une école où il professa l'absolu mépris de toute civilisation. Le sage se suffit à soi-même; la science est corruption; le plaisir une mollesse indigne qu'il repousse; son triomphe consiste à surmonter la douleur; ami des Dieux, tout lui est commun avec eux. Peu lui importe la recherche spéculative de la vérité, de soi insaisissable; il tourne tous ses efforts au rude labeur de la pratique. Et Antisthène, conformant sa conduite à cet idéal grossier, fait montre des trous de son manteau, à travers lesquels s'aperçoit son farouche orgueil; il se proclame cynique, ἀπλοκύων, ou de la race des chiens.

Diogène de Sinope (414 av. J. C.) enchérit encore sur cette sauvage extravagance. Fils d'un faux monnayeur, faux monnayeur lui-même, conspué et méprisé, il entre violemment dans l'école d'Antisthène et bientôt y professe. Il enseigne que toute sagesse se résout à vivre conformément à la nature, et se charge de commenter par ses actions cette équivoque maxime. On connaît ses incroyables folies, ce tonneau au fond duquel il brave les grandeurs d'Alexandre, cette lanterne avec laquelle il cherche un homme en plein midi, ses paroles amères, ses obscénités révoltantes. Fait prisonnier, vendu comme esclave, pré-

cepteur des enfants du Corinthien Xéniade et parvenu à un âge très-avancé, on le trouva mort un matin, dans le Cranion, jardin public de Corinthe. Ses contemporains crurent bien devoir élever des statues à ce Socrate en délire!

Après Diogène, quelques hommes de néant, des esclaves, tels que Maxime et Ménippe continuent la tradition de l'École Cynique, que clôt Cratès. Né à Thèbes, de parents fort riches, Cratès vendit ses biens, qu'il distribua, dit-on, à ses concitoyens, et se rendit à Athènes pour s'y livrer à l'étude de la philosophie. Difforme, destitué de tous les agréments qui font valoir un chef d'école, Cratès sut néanmoins se gagner non-seulement des disciples, mais des admirateurs, parmi lesquels il faut compter la belle Hipparchia, qui l'épousa. Cratès fut d'ailleurs le maître de Zénon, et ainsi du Cynisme naquit le Stoïcisme, doctrine subtile et guindée, étonnante non par sa force mais par sa roideur; discipline trompeuse qui, sous prétexte de l'élever, exténue la nature humaine; en exaltant le droit, oblitère la notion du devoir; quelquefois enseigne à bien mourir, rarement à bien vivre; qui ne connaît d'autre protestation que le silence, d'autre résistance que la passivité ; parodie de l'héroïsme, image creuse et fantastique de la véritable vertu.

Il faut le reconnaître. Ni l'École de Mégare, dérivation affaiblie de l'Éléatisme, où Euclide reproduit la conception de l'immobile unité, Stilpon l'identité du bien et de l'être; ni l'École représentée tour à tour par Phédon d'Élis et Ménédème d'Érétrie, école éristique ou disputeuse, à qui revient la honte d'avoir imaginé des sophismes tels que le *Menteur*, le *Voilé*, le *Cornu*, n'étaient capables de redresser par leurs théories les aberrations morales du Cyrénaïsme et du Cynisme. C'est pourquoi le Socratisme était menacé de n'être considéré à bon droit que comme une branche de la Sophistique, s'il n'avait eu Platon pour représentant et pour interprète.

Platon, nommé d'abord Aristoclès, naquit à Athènes, l'an 430, et y mourut l'an 347 avant notre ère. Fils d'Ariston et de Périctione, il descendait de Codrus et de Solon.

Cet élégant et poétique génie s'occupa d'abord de la culture des arts, pour lesquels il était si bien fait, de peinture, de poésie. Mais à peine eut-il connu Socrate, qu'il s'attacha à l'étude de la philosophie sans partage et sans retour. Théodore de Cyrène, Hermogène de la secte Éléatique, Philolaüs, Cratyle, Euclide, comptèrent aussi parmi ses maîtres. De la sorte, cette vaste et robuste intelligence ne fut étrangère à aucune des doctrines antérieures, qu'elle devait compléter les unes par les autres et transformer.

Platon perfectionna d'ailleurs son éducation par des voyages. Aucune preuve, il est vrai, n'établit qu'il ait parcouru l'Asie ou la Judée, ni même l'Égypte. Mais il reste indubitable qu'il visita l'Italie et, à trois reprises, la Sicile. D'abord, attiré par la réputation de cette île, par le souvenir d'Empédocle, par les prodiges de l'Etna, la liberté de son langage le rendit odieux à Denys, tyran de Syracuse ; il fut vendu comme esclave et à grand'peine échappa à la mort. On l'y retrouve plus tard sollicitant, mais en vain, de Denys le jeune un territoire où il pût réaliser le plan de république qu'il avait rêvé. Enfin, il y revint en dernier lieu, mais cette fois encore sans succès, dans le but de réconcilier Denys et Dion, l'oncle de ce prince.

Spectateur, dès sa plus tendre enfance, des troubles de la guerre du Péloponèse et de l'asservissement de sa patrie par Lysandre ; témoin impuissant du meurtre de Socrate, affligé tour à tour par la vue du despotisme démocratique et de la tyrannie, Platon se tint constamment éloigné des affaires publiques. Jamais il n'exerça ni fonctions, ni magistrature. On le connut d'ailleurs citoyen intrépide, irréprochable. En 380, il avait ouvert école dans un gymnase planté d'arbres, qui, du nom de son propriétaire Académus, s'appela l'Académie. C'était là que Platon devait régner en maître et professer ces enseignements inouïs, où les Pères de l'Église n'ont pas hésité à voir une préparation et comme un préliminaire de l'Évangile. Platon était bien le jeune cygne que Socrate avait vu en songe couché sur ses genoux, à qui poussèrent subitement les ailes, et qui s'envola en faisant entendre des chants harmonieux.

IX

PLATON

Hegel a remarqué d'une manière ingénieuse qu'en proclamant Socrate le plus sage des hommes, la Pythie avait en quelque sorte abdiqué. Dès lors les oracles se taisent devant la réflexion, et la puissance accablante des Dieux le cède à l'exercice de la personnalité humaine. Les écoles de Mégare, d'Élis, d'Érétrie, avec leurs subtilités, quelquefois leurs platitudes ; les écoles Cyrénaïque et Cynique avec leurs déportements, ne sont, à beaucoup d'égards, autre chose qu'une prise de possession, qu'une protestation de liberté qui se traduit tantôt par des hardiesses ou des caprices de raisonnement inqualifiables, tantôt par des conduites surprenantes et insensées. C'est chez Platon qu'il faut chercher le dernier mot de la révolution opérée par Socrate.

Et ici, comment ne pas regretter de ne point exposer les conceptions de ce divin penseur dans le langage qu'il lui fut donné de parler :

> « Ce langage sonore, aux douceurs souveraines,
> Le plus beau qui soit né sur des lèvres humaines! »

Et que serait-ce encore si nos imaginations éveillées se représentaient Platon lui-même, Platon blanchi par la méditation et par les ans, dogmatisant au milieu de ses disciples attentifs, au cap Sunium, sous les colonnes du temple de Minerve, en face de cette mer murmurante, parée d'îles comme une femme de joyaux, de ces montagnes aux vives arêtes, tout éclairées par le soleil qui les dore ; en présence de cette majestueuse nature, commentaire éloquent, illustration sublime de la plus sublime doctrine qui ait été en-

fantée par les hommes? Dépouillée des magnificences qui en sont l'auréole et des grâces qui en font l'attrait, réduite aux termes précis d'une sèche analyse, mais de telle façon néanmoins que les textes apparaissent sous le tissu du discours, voici quelle est cette doctrine.

La connaissance de l'âme est pour Platon le principe de toute connaissance, en même temps que la condition de toute perfection. « J'en suis encore, dit Socrate, que Platon prend constamment, trop constamment peut-être, pour interprète; j'en suis encore à accomplir le précepte de l'oracle de Delphes : *Connais-toi toi-même;* et quand on en est là, je trouve plaisant qu'on ait du temps pour les choses étrangères. Je renonce donc à l'étude de toutes les histoires, et me bornant à croire ce que croit le vulgaire, je m'occupe non de ces choses indifférentes, mais de moi-même; je tâche de démêler si je suis un monstre plus compliqué et plus furieux que Typhon lui-même, ou un être plus doux et plus simple qui porte l'empreinte d'une nature noble et divine. » Et Platon distingue aisément l'âme d'avec le corps. L'âme lui est une force qui se meut elle-même, τὸ αὐτοκίνητον, une intelligence qui se sert d'organes. Cette force d'ailleurs se manifeste par des effets très-divers. De là, chez l'homme, non pas trois âmes, mais dans l'âme trois sphères distinctes, la région de la pure pensée, celle des appétits ou convoitises, la région enfin des sentiments généreux ou du cœur. La pensée est la cime et comme l'extrême pointe de l'âme; par les sentiments déjà, et surtout par les appétits, elle se trouve engagée bien avant dans le corps. Sans doute le corps lui est un utile instrument, mais bien davantage une masse qui l'alourdit, un empêchement qui l'obstrue, un poids qui l'attire vers tout ce qui est grossier. Collée au corps, l'âme se peut comparer à l'huître qui traîne péniblement la coquille où elle est enfermée. Le corps lui est une prison, un tombeau. Odieuse union, hymen contre nature, et que Platon ne parvient à s'expliquer qu'en remontant, par l'histoire de l'âme, jusqu'à son origine, c'est-à-dire en attribuant à l'âme une préexistence dont il essaye de dévoiler les mystères.

Suivant lui, en effet, l'âme, au commencement, heureuse

et libre d'entraves, mêlée au chœur des Dieux, l'âme, d'un vol rapide et tranquille, se mouvait autour de la divine essence, dont la contemplation la remplissait d'une ineffable félicité. Mais, présomptueuse et dévoyée follement, elle est tombée, elle a perdu ses ailes, elle a été jetée ici-bas et dans le corps, comme en un lieu de gêne et d'expiation. Et quelquefois, parmi les misères de la vie présente, elle se rappelle les jours de sa première existence, les splendeurs dont elle a été éblouie, les délicieux concerts qui l'ont charmée, les vérités qui la pénétraient de leur nourrissante lumière. C'est ce qu'éprouve l'amant à la vue de la lyre, dont se servait l'objet aimé. Se reporter ainsi vers les clartés évanouies de l'existence fortunée qu'elle a perdue, c'est pour l'âme vraiment savoir. Car toute science est Réminiscence. Il lui semble alors que ses ailes repoussent ; elle brûle de quitter les rivages de l'exil. Mais appesantie par le corps, elle se sent comme retenue et clouée à la terre. L'âme gémira-t-elle donc de la sorte, perpétuellement tourmentée et sans espoir, ou bien, dans les ardeurs de sa tristesse, se débarrassera-t-elle violemment du corps, courant par le suicide à l'affranchissement ? Platon n'hésite pas à condamner ce suprême attentat sur soi-même, et à voir dans le suicide une aggravation et non point une délivrance.

Au vrai, voici quelle est notre situation sur la terre.

Imaginez une caverne, ouverte du côté du jour, éclairée par un grand feu, et où des prisonniers sont assis, enchaînés de telle manière qu'ils n'aperçoivent que les ombres, et, sans démêler aucunement le sens des paroles, n'entendent que l'écho des voix de ceux qui passent aux abords du souterrain. Ces infortunés ne voient que des fantômes ; leurs oreilles ne sont frappées que d'inintelligibles sons. Et cependant, hébétés par la solitude et par les ténèbres, ils se persuadent à ce point jouir de la réalité, que si l'un d'eux, conduit à la véritable lumière, revient ensuite leur décrire le soleil vivifiant, la riche nature qu'il a contemplés, prenant en pitié l'ignorance où ils languissent ; incrédules et sourds, ils le taxent, à leur tour, d'extravagance, parce qu'aussi bien cet homme, ébloui par le brusque passage du

grand jour à l'obscurité, ne sait plus même démêler les ombres qui se présentent à ses regards.

C'est l'image de notre condition. Cet antre, c'est la terre; ces prisonniers enchaînés dans un cachot, ce sont les âmes ensevelies dans le corps; cette région de la lumière et de la vie, c'est la région des idées; y parvenir, c'est l'affranchissement.

D'un autre côté, un tel affranchissement ne saurait être immédiat.

Les hommes, effectivement, ne croient presque tous qu'il existe autre chose que ce qu'ils peuvent saisir à pleines mains. Tout envahis par la sensation où vainement on chercherait quelque certitude, ce n'est que lentement qu'il leur est permis de passer de la conjecture à la foi; de la foi à la connaissance raisonnée; pour parvenir finalement de la connaissance raisonnée au plus haut degré de la connaissance, qui est l'intelligence pure ou la science. De même que des yeux malades sont incapables de supporter tout d'abord les rayons du soleil, mais ont besoin d'être peu à peu aguerris; de même l'âme serait plutôt offusquée qu'éclairée si, d'un seul élan, elle s'efforçait de s'élever du sein des ténèbres à la région lumineuse des idées. Il faut donc qu'elle se prépare, au moyen de purifications convenables et aussi par des exercices, à l'intuition des essences ou de l'être. Ces utiles exercices, elle les trouvera dans la culture des sciences, de l'arithmétique, de la géométrie, de l'astronomie, de la musique. Mais qu'elle traverse ces sciences sans s'y arrêter; car elles ne sont que des préparations et des espèces de préludes de l'air qu'il nous faut apprendre et qui s'appelle la dialectique.

En d'autres termes, sachons-le. « Le monde intelligible se divise en deux parties, dont l'âme n'obtient la première qu'en se servant des données du monde visible, comme d'autant d'images, ou en partant de certaines hypothèses, non pour remonter au principe, mais pour descendre à la conclusion; tandis que pour obtenir la seconde, elle va de l'hypothèse jusqu'au principe qui n'a besoin d'aucune hypothèse, sans faire aucun usage des images comme dans le pre-

mier cas, et en procédant uniquement des idées considérées en elles-mêmes. — Telle est la seconde division des choses intelligibles. Ce sont celles que l'âme saisit immédiatement par la dialectique, en faisant des hypothèses qu'elle regarde comme telles et non comme des principes, et qui lui servent de degrés et de points d'appui pour s'élever jusqu'à un premier principe qui n'admet plus d'hypothèses. Elle saisit ce principe, et, s'attachant à toutes les connaissances qui en dépendent, elle descend de là jusqu'à la dernière conclusion, repoussant toute donnée sensible, pour s'appuyer uniquement sur des idées pures, par lesquelles la démonstration commence, procède et se termine. »

C'est là le propre de la dialectique. Elle distingue ce qui est contingent, phénoménal, accidentel dans les êtres, de ce qui en eux est essentiel, durable, permanent. Par la considération des individus, elle porte l'âme à concevoir les idées que ces individus réalisent, et, au delà des existences passagères, les types immuables qui ne passent pas. Ce n'est pas tout. Non-seulement la dialectique, au-dessus des individus, nous découvre les idées dont ils reçoivent l'être en y participant, pour retrouver ensuite dans ces mêmes idées les individus qui en sont les expressions; mais, par une marche progressive, de généralités en généralités toujours plus hautes, elle nous conduit à cette idée souveraine, qui n'est pas le vide de l'être par l'immensité de son extension, mais, au contraire, par sa compréhension infinie, l'être dans sa plénitude absolue. Et cette idée, qui apparaît de la sorte aux dernières limites du monde intellectuel, est l'idée du bien « qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon; que dans le monde visible elle produit la lumière et l'astre de qui elle vient directement; que dans le monde invisible c'est elle qui produit directement la vérité et l'intelligence. » En effet, comme les corps ne doivent pas seulement au soleil la lumière, mais la vie, l'accroissement et la nourriture, quoique le soleil ne soit pas lui-même la vie; ainsi les idées ne reçoivent pas seulement du bien ce qui les rend intelligibles, mais encore l'être et l'essence,

quoique le bien lui-même ne soit pas l'essence, mais quelque chose de fort supérieur à l'essence, tant par la dignité que par la puissance. Aussi n'y a-t-il rien de plus sublime que l'idée du bien, et c'est assez qu'on ignore cette idée pour que toute science devienne impossible. En vain nous parle-t-on d'Atlas qui soutient le monde sur ses épaules; c'est l'idée du bien qui, par sa seule efficace, donne à toutes choses l'enchaînement qui les lie et la consistance qui les assure. Que l'âme s'élève donc à cette idée par l'effort de son intelligence, qu'elle s'y fixe et qu'elle s'y attache.

Mais si l'idée du bien appelle la pensée, d'un autre côté l'idée du beau excite l'amour. L'objet de l'amour est la beauté.

Parmi les hommes, il est vrai, la plupart, dont la curiosité est toute dans les yeux et dans les oreilles, aiment les belles voix, les belles couleurs, les belles figures et tous les ouvrages où il entre quelque chose de semblable. Mais ils sont incapables d'aimer le beau lui-même, et très-peu parviennent à contempler le beau dans son essence.

Qu'est-ce pourtant que la vie d'un homme qui connaît de belles choses et ignore le beau lui-même? Est-ce un rêve ou une réalité? Celui-là seul qui peut contempler le beau, soit en lui-même, soit en ce qui participe à son essence, sans prendre jamais le beau pour les choses belles, ni les choses belles pour le beau, celui-là seul vit en réalité et non point en rêve.

Tombés dans ce monde, c'est par l'intermédiaire du plus lumineux de nos sens que nous reconnaissons la beauté. Car la vue est le plus subtil des organes du corps. Néanmoins elle n'aperçoit pas la sagesse. Et à coup sûr, le plus beau des spectacles pour quiconque pourrait le contempler, serait celui de la beauté de l'âme et de la beauté du corps unies entre elles. Malheureusement, il n'en va pas de la sorte. Si l'amour qui est selon la raison est un amour sage et réglé du beau et de l'honnête, il n'y a point, d'autre part, de plaisir plus grand et plus vif que celui de l'amour sensuel; il n'y en a pas même où il se rencontre plus de fureur.

Deux tendances, en effet, luttent en nous. C'est pourquoi on peut comparer l'âme aux forces réunies d'un attelage ailé et d'un cocher. « Le cocher dirige l'attelage ; mais des deux coursiers l'un est généreux et l'autre ne l'est pas. Le premier, d'une noble contenance, droit, les formes dégagées, la tête haute, les naseaux un peu recourbés, la peau blanche, les yeux noirs, aimant l'honneur avec une sage retenue, fidèle à marcher sur les traces de la vraie gloire, obéit, sans avoir besoin qu'on le frappe, aux seules exhortations et à la voix du cocher. Le second, gêné dans sa contenance, épais, de formes grossières, la tête massive, le col court, la face plate, la peau noire, les yeux glauques et veinés de sang, les oreilles velues et sourdes, toujours plein de colère et de vanité, n'obéit qu'avec peine au fouet et à l'aiguillon. Quand la vue d'un objet propre à exciter l'amour agit sur le cocher, embrase par les sens l'âme tout entière, et lui fait sentir la pointe du désir, le coursier qui est soumis à son guide, dominé sans cesse et en ce moment même par les lois de la pudeur, se retient d'insulter l'objet aimé ; mais l'autre ne connaît déjà plus ni l'aiguillon ni le fouet ; il bondit emporté par une force indomptable, et dans sa fougue lascive cause les disgrâces les plus fâcheuses au coursier qui est avec lui sous le joug et au cocher. »

Ces deux coursiers, qui obéissent si différemment à la main qui les guide, sont l'image des deux amours qui se partagent notre âme. Car de même qu'il y a deux Vénus, Vénus Uranie et Vénus populaire, il y a deux amours, l'un céleste, l'autre populaire.

L'amour de la Vénus populaire est populaire aussi et n'inspire que des actions basses. L'amour céleste est amoureux de la sagesse, c'est-à-dire philosophe.

Que l'âme donc qui veut aimer comme il convient, commence par aimer les beaux corps, et d'abord qu'elle n'en aime qu'un seul. Puis, reconnaissant que la beauté qui réside dans un corps est sœur de la beauté qui réside dans les autres, elle fera profession d'aimer tous les beaux corps et dépouillera toute passion exclusive, qu'elle dédaignera comme une petitesse. Après cela, elle tiendra la beauté de

l'âme pour bien plus relevée que celle du corps, de façon qu'une âme belle, d'ailleurs accompagnée de peu d'agréments extérieurs, suffise pour attirer son amour et mériter ses soins. Par là elle sera amenée à considérer le beau dans les actions des hommes et dans les lois, et à voir que la beauté morale est partout de la même nature; alors elle apprendra à regarder la beauté physique comme peu de chose. De la sphère de l'action elle devra passer ensuite à celle de l'intelligence et contempler la beauté des sciences. Ainsi arrivée à une vue plus étendue de la beauté, libre de l'esclavage et des étroites pensées d'un servile amour de la beauté, lancée sur l'océan de la beauté et tout entière à un tel spectacle, elle concevra avec une inépuisable fécondité les pensées les plus sublimes, jusqu'à ce que, grandie et affermie dans les régions supérieures, elle n'aperçoive plus qu'une science, celle du beau.

Oui, s'écrie Platon par la bouche de Diotime, la belle étrangère de Mantinée, oui, « celui qui dans les mystères de l'amour se sera avancé jusqu'au point où nous en sommes par une contemplation progressive et bien conduite, parvenu au dernier degré de l'initiation, verra tout à coup apparaître à ses regards une beauté merveilleuse, beauté éternelle, non engendrée et non périssable, exempte de décadence comme d'accroissement, qui n'est point belle dans telle partie et laide dans telle autre; belle seulement dans tel temps, dans tel lieu, dans tel rapport, belle pour ceux-ci, laide pour ceux-là; beauté qui n'a point de forme sensible, un visage, des mains, rien de corporel; qui n'est pas non plus telle pensée ni telle science particulière; qui ne réside dans aucun être différent d'avec lui-même, comme un animal ou la terre, ou le ciel, ou toute autre chose; qui est absolument identique et invariable par elle-même; de laquelle toutes les autres beautés participent, de manière cependant que leur naissance ou leur destruction ne lui apporte ni diminution, ni accroissement, ni le moindre changement. » Ce qui peut donner du prix à cette vie, n'est-ce pas le spectacle de cette éternelle beauté? Et ce beau sans mélange, ce beau en soi, n'est-il pas l'objet suprême de l'amour?

Par conséquent, le philosophe fera profession de ne savoir que l'amour. Mais il n'aimera et ne demandera qu'une beauté, la beauté intérieure de l'âme, immortel reflet du beau en soi qui est le bien. Effectivement, qu'est-ce que le beau, si ce n'est en quelque sorte le père du bon? L'essence du bien va se jeter dans celle du beau, et ainsi le bon est le beau. De là vient que celui qui est sage doit être beau, et que la sagesse est une partie de la beauté. De là vient également que la beauté de l'âme l'emporte sur celle du corps, et qu'au moment où la beauté de ce qui est à nous se flétrit, la beauté qui est nôtre commence à fleurir.

Il n'y a donc en définitive qu'une idée, vers laquelle l'âme que sollicite la réminiscence doit tendre incessamment par le progrès laborieux de la dialectique et le vol de l'amour ; fertile prairie où elle trouvera la nourriture qui lui rendra ses ailes et sa vigueur première; idée des idées, idée de l'être ou du divin, à laquelle il est nécessaire qu'elle accommode toutes ses actions.

Se tourner vers cette idée, c'est, en effet, aller à l'être, tandis que le sophiste va au néant. Se tourner vers cette idée, c'est s'efforcer de ressembler à Dieu. Car la nature des choses comprend deux modèles, l'un divin et bienheureux, l'autre sans Dieu et misérable.

X

PLATON

Une oiseuse extase n'est pas le but que se propose Platon, et s'il s'élève à une telle hauteur de spéculation que l'on craint parfois qu'il ne s'y perde, ce n'est que pour descendre de ces régions sereines, plus agile et plus fort, dans le champ de la pratique.

Et d'abord il était impossible qu'un si gracieux génie, le contemporain d'Euripide et de Sophocle, de Polyclète et de Zeuxis, de Parrhasius et de Phidias, ne s'appliquât point à déterminer les lois de la poésie et de l'art qui réalisent le beau.

D'ordinaire on réduit la beauté à je ne sais quelle convenance mal définie des parties d'un tout et des détails d'un ensemble. Ou même on la confond avec l'agrément, à cause du plaisir que nous causent les perceptions de l'ouïe et de la vue. Platon distingue le beau de l'agréable et du convenable, autant que de l'utile. Il enseigne d'autre part que l'imitation de la nature est le début et non pas la fin de l'art. Car le beau est un, toute essence étant une et non pas multiple. Ceux-là donc lui semblent être le jouet de l'illusion qui, promenant leurs regards sur la multitude des choses belles, se plaisant à entendre de belles voix, à considérer de belles couleurs, n'aperçoivent pas le beau absolu et ne peuvent souffrir qu'on leur en parle comme d'une réalité. Suivant lui, il n'y a de sages que ceux qui s'attachent à la contemplation du principe essentiel des choses. De ce principe, en effet, dépendent tous les arts, la musique, la peinture, la sculpture, la poésie.

Ainsi il se rencontre de braves musiciens qui ne laissent

aucun repos aux cordes, les fatiguent de leurs expériences, et, au moyen de chevilles, les mettent comme à la question. Le vrai musicien s'interroge, avant tout, sur l'harmonie. Il imite les astronomes. Il cherche des nombres dans les accords qui frappent l'oreille. Et les nombres, que sont-ils, sinon les idées?

C'est pareillement dans la région des idées que le sculpteur, le peintre trouvent leur modèle.

Prenez un miroir et tournez-le de tous côtés ; en un moment vous ferez le soleil et tous les astres du ciel, la terre, vous-même, les autres animaux, les plantes. L'action du peintre, du sculpteur n'est-elle pas très-approchante de celle-là? Mais il y a dans l'imitation des degrés, et tandis que l'artisan imite ce qu'il voit, l'artiste imite ce qu'il conçoit. Qu'il s'agisse d'un lit, par exemple; il y a trois lits à distinguer : l'un essentiellement existant dans la nature des choses et dont Dieu est l'auteur; le second, celui que fait le menuisier; le troisième, celui qui est de la façon du peintre ou du sculpteur. Qu'on ne dise plus, par conséquent, que ce qui rend une chose belle c'est la vivacité des couleurs ou l'élégance des formes. Rien ne rend une chose belle que la présence ou la communication de la beauté première, de quelque manière que cette communication ait lieu.

La poésie, de même, qui n'est qu'imitation, n'offre rien de beau. Les beaux poëmes ne sont pas humains; ils sont divins et l'œuvre des Dieux; les poëtes ne sont que leurs interprètes. Il faut qu'une force divine les transporte, semblable à celle de la pierre magnétique. Il faut que l'harmonie et la mesure entrent dans leur âme, la ravissent et la mettent hors d'elle-même. Le poëte, en effet, est un être léger, ailé et sacré; il est incapable de chanter avant que le délire de l'enthousiasme l'ait saisi; jusque-là il ne prononce pas d'oracles. C'est une inspiration divine qui doit lui dicter ses vers.

L'inspiration, le culte de l'idéal, la reproduction du divin ; musique, peinture, sculpture, poésie, telle est la loi universelle des arts.

L'artiste qui, l'œil toujours fixé sur l'être immortel comme

sur un modèle, en reproduit l'idée, ne peut manquer d'enfanter un tout d'une beauté achevée, au lieu que celui qui attache ses regards sur ce qui passe, avec ce modèle périssable ne fera rien de beau.

Destitués d'idéal, les arts ne sont que des enchantements corrupteurs; vivifiés par l'idéal, ils enseignent la science du bien. Car le beau est identique au bien. Et, au reste, l'auteur du *Phèdre* et de l'*Hippias* déclare que l'artiste par excellence est l'homme vertueux.

Le plaisir, la peine, le désir, remarque mélancoliquement Platon, voilà presque toute l'humanité; ce sont les ressorts auxquels est suspendu tout animal mortel, et qui déterminent tous ses grands mouvements. Aussi ne suffit-il pas de prouver que la vertu est en soi ce qu'il y a de plus honorable; il est encore nécessaire d'établir que si on ne l'abandonne point dès les premiers ans comme un transfuge, elle l'emporte sur tout le reste par l'endroit même qui nous tient le plus au cœur, savoir qu'elle procure plus de plaisirs et moins de peines durant tout le cours de la vie. « Les hommes, en effet, se trompent dans l'idée qu'ils se forment des vrais biens. Le premier, disent-ils, est la santé; le second, la beauté; le troisième, la vigueur; le quatrième, les richesses; ils en comptent encore beaucoup d'autres, comme d'avoir la vue, l'ouïe et les autres sens en bon état; de pouvoir faire tout ce qu'on veut en qualité de tyran; enfin le comble du bonheur, selon eux, ce serait de devenir immortel au même instant qu'on aurait acquis tous ces biens. Disons, au contraire, que la jouissance de ces biens est avantageuse à ceux qui sont justes et pieux, mais qu'ils se tournent en véritables maux pour les méchants, à commencer par la santé; qu'il en est de même de la vue, de l'ouïe, des autres sens, en un mot, de la vie; que la condition la plus misérable pour un homme serait d'être immortel et de posséder tous les autres biens, hormis la justice et la vertu. » Non, ceux qui ne pratiquent ni la sagesse, ni la vertu, ne goûtent jamais de pures et solides joies. Toujours penchés vers la terre, attachés à leur pâture comme les animaux, ils se livrent brutalement à la bonne chère et à l'amour. De là

vient qu'ils n'obtiennent que des plaisirs mêlés de douleurs, vains fantômes du plaisir véritable, lesquels ne prennent de couleur et d'éclat que par leur rapprochement, et dont l'aspect imposteur excite dans l'âme des insensés des transports d'amour si violents qu'ils se battent pour les posséder, comme se battirent les Troyens pour le fantôme d'Hélène, faute de connaître l'Hélène véritable. Ils vivent ainsi, frustrés de la possession de ce qui est, vides de l'Être, qui est la vertu.

La vertu a quatre parties : la prudence ou science qui dirige notre esprit ; le courage, qui enhardit notre cœur ; la tempérance, qui modère nos appétits ; enfin la justice, qui est le lien de toutes les vertus, qui maintient dans tout notre être l'équilibre d'où résulte la santé. Exercice difficile d'ailleurs ! Grand combat, et tout autre qu'on ne l'imagine, celui où il s'agit de devenir vertueux ou méchant ! L'âme, effectivement, comme une citadelle, se trouve exposée aux plus rudes assauts. Si la prudence n'en garde vigilamment les portes ; si la tempérance et le courage n'en défendent les remparts ; si la justice n'y maintient le bon ordre, elle succombera, subissant le triste sort d'une place démantelée.

Or, non-seulement c'est une obligation sacrée de ne jamais rendre injustice pour injustice, ni mal pour mal ; mais de toutes les opinions, la seule qui demeure inébranlable, c'est qu'on doit plutôt prendre garde de faire une injustice que de la recevoir. Car si la vertu est le bien suprême, le pire des malheurs n'est-il point de manquer à la vertu et de se départir de la justice ? Représentons-nous deux hommes. « Donnons à l'un toute la perfection de l'injustice ; qu'il commette les plus grands crimes et qu'il acquiére la plus grande réputation de vertu ; s'il fait un faux pas, qu'il sache se relever ; si ses crimes découverts l'accusent, qu'il soit assez éloquent pour persuader son innocence ; qu'enfin il sache emporter de force ce qu'il ne peut obtenir autrement. En face de ce personnage, plaçons le juste, homme simple, généreux, qui veut être bon et non le paraître. Dépouillons-le de tout, excepté de la justice ; sans être aucunement coupable, qu'il passe pour le plus scélérat des hommes. Que son attache-

ment à la justice soit mis à l'épreuve de l'infortune et de ses plus cruelles conséquences. Il sera fouetté, torturé, chargé de fers; on lui brûlera les yeux; à la fin, après avoir souffert tous les maux, il sera mis en croix. » Eh bien! s'écrie Platon, de ces deux hommes, le premier seul est malheureux; et son malheur s'aggrave encore si, au lieu de la rechercher, il fuit l'expiation de ses fautes.

C'est pourquoi, dès que la justice a été violée, le plus pressant devoir de quiconque n'a point perdu la raison est de s'accuser soi-même avant tout autre, ensuite ses proches et ses amis, afin que le crime soit puni et réparé. Loin donc de se soustraire aux châtiments qui lui sont dus, le coupable ira de lui-même s'offrir à la justice les yeux fermés et de grand cœur, comme on s'offre au médecin pour souffrir les incisions et les brûlures; « en sorte que si, par exemple, la faute qu'on a commise mérite des coups de fouet, on se présente pour les recevoir; si les fers, on leur tende la main; une amende, on la paye; le bannissement, on s'y condamne; la mort, on la subisse. » En effet, après le malheur de s'être éloigné de la justice, il n'y en a pas de plus déplorable que celui de n'y pas revenir.

Ce retour, le sage l'opère chaque jour en s'interrogeant, en s'accusant soi-même à ses propres yeux : car une vie sans examen n'est pas une vie. Fût-il en possession de l'anneau de Gygès, il n'en ferait aucun usage. Il s'applique en tout à être juste et non à le paraître, souffrant même qu'on le méprise comme un insensé, qu'on l'insulte si l'on veut, ou même se laissant volontiers frapper avec outrage.

De même que la pratique seule de la justice assure la vie privée, seule aussi elle est la règle de la vie publique. Il se trouve, il est vrai, des esprits misérables et qui se croient profonds, lesquels se persuadent qu'il suffit de connaître, d'exciter à propos et de satisfaire les passions d'un peuple pour le gouverner. « Vous diriez des hommes qui, après avoir observé les mouvements instinctifs et les appétits d'un animal grand et robuste, par où il faut l'approcher et par où le toucher, quand et pourquoi il est farouche ou paisible, quels cris il a coutume de pousser en chaque occasion, et

quel ton de voix l'apaise ou l'irrite, après avoir recueilli sur tout cela les observations d'une longue expérience, se formeraient un corps de science, sans pouvoir au fond discerner, parmi ces appétits, ce qui est honnête, bon, juste, de ce qui est honteux, mauvais, injuste ; se conformant dans leurs jugements à l'instinct du redoutable animal ; appelant bien ce qui lui donne de la joie, mal ce qui le courrouce. » Ce sont là de détestables politiques. Uniquement occupés à satisfaire le goût de la multitude, ils ne tardent point à devenir le jouet de ses exigences et de ses caprices. — Un État n'est pas mieux gouverné lorsqu'on voit courir aux affaires publiques des mendiants, des gens affamés de biens qui n'en ont aucuns, et qui s'imaginent que c'est là qu'ils doivent en aller prendre. Car le pouvoir devient alors une proie qu'on s'arrache, et cette guerre intestine finit par perdre et les hommes qui se disputent le gouvernement de l'État et l'État lui-même. — Ou encore, quels dangers ne court pas un État quand, dévoré de la soif de la liberté, il trouve à sa tête de mauvais échansons qui lui versent le liberté toute pure, outre mesure et jusqu'à l'enivrer ! A la liberté la plus illimitée succède inévitablement le despotisme le plus entier et le plus intolérable. Aussi longtemps donc que les philosophes ne seront pas rois, ou que ceux qu'on appelle rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes ; aussi longtemps que la puissance politique et la philosophie ne se trouveront pas ensemble, et qu'une loi supérieure n'écartera pas la foule de ceux qui s'attachent exclusivement à l'une ou à l'autre, il n'est point de remède aux maux qui désolent les États, ni même à ceux du genre humain. Guidés par le fil d'or et sacré de la raison, qui est la loi commune de l'État, les vrais politiques se proposent, non pas le bonheur d'un ordre particulier de citoyens, mais le bonheur de tous en les unissant entre eux par la persuasion et l'autorité, en les amenant à se faire part les uns aux autres des avantages que chacun peut apporter dans la société commune. Le tissu qu'ourdissent ces habiles ouvriers consiste dans le croisement des aptitudes sur la trame solide de la justice. De là naît la sainte égalité, qui traite inégale-

ment les choses inégales, à l'encontre de cette égalité mensongère qui traite les choses inégales également. L'égalité qui repose sur la justice est ainsi, à vrai dire, inégalité. C'est pourquoi il convient d'établir dans un État trois classes : celle des magistrats, celle des guerriers, celle des artisans ou laboureurs. Il y a en effet des âmes d'or, des âmes d'argent, des âmes de fer et d'airain. Toutefois cette classification n'est pas l'immobilisation. « Vous tous qui faites partie de l'État, vous êtes frères, écrit Platon ; mais le Dieu a mêlé de l'or dans la composition de ceux d'entre vous qui sont propres à gouverner les autres, et pour cela sont les plus précieux; de l'argent dans la composition des guerriers; du fer et de l'airain dans la composition des laboureurs et des artisans. Comme vous avez tous une origine commune, vous aurez, pour l'ordinaire, des enfants qui vous ressembleront. Cependant, d'une génération à l'autre, l'or deviendra quelquefois argent, comme l'argent se changera en or, et il en sera de même des autres métaux. Le Dieu commande principalement aux magistrats de prendre garde, sur toute chose, au métal qui se trouvera mêlé à l'âme des enfants; et si leurs propres enfants ont quelque mélange de fer ou d'airain, il veut absolument qu'il ne leur fasse pas grâce, mais qu'il les relègue dans la condition qui leur convient, parmi les artisans ou parmi les laboureurs. Si ces derniers ont des enfants en qui se montre l'or ou l'argent, il veut qu'on élève ceux-ci au rang des guerriers, ceux-là au rang des magistrats, parce qu'il y a un oracle qui dit que la république périra lorsqu'elle sera gouvernée par le fer ou par l'airain. » En un mot, la vertu est l'essence du gouvernement. Conséquemment, Platon ordonne qu'on bannisse de l'État tout ce qui le pourrait corrompre. Il ne consent à y souffrir ni la fausse rhétorique, ni les arts amollissants, ni la muse voluptueuse, soit épique, soit lyrique, dût-on, en congédiant les poëtes, répandre sur leur tête des parfums et les couronner de fleurs.

En s'occupant avec ce soin inquiet de l'organisation de l'État, Platon ne pouvait pas négliger la constitution de la famille, qui en est le fondement. Aussi le voit-on, sans éga-

ler la femme à l'homme, la réhabiliter dans une certaine mesure; l'un n'étant, comme l'autre, que la moitié d'un même tout. Il parle en faveur des esclaves, et s'il ne va pas jusqu'à juger que leur condition soit contre nature, il veut du moins que dans un intérêt bien entendu, on les traite doucement, et s'oppose à ce qu'on les soumette à la torture.

Mais est-ce là toute la politique de Platon? Trompé par sa haine de la démocratie Athénienne et par son engouement pour Lacédémone; abusé par ses propres conceptions, n'a-t-il pas rêvé, célébré une promiscuité monstrueuse, où la propriété serait supprimée, la pudeur proscrite, le meurtre des enfants nés infirmes érigé en loi, la vie humaine odieusement réglementée dans ses détails les plus secrets, toute une nation assimilée à un bétail?

On ne saurait nier que ce plan de république ne semble conseillé par Platon. Néanmoins, si on va jusqu'au bout de sa pensée et qu'on lise le contexte de ses écrits, on ne tarde pas à décharger, en grande partie, de cette imputation flétrissante l'auteur de la *République* et des *Lois*. Car en se complaisant dans le roman d'une communauté imaginaire, que se propose Platon, si ce n'est d'établir avec insistance que la prospérité d'un État a pour condition l'unité de l'État, et que l'unité de l'État dépend de l'unité des intérêts de ceux qui le composent? Écoutons-le plutôt : « Le plus grand mal d'un État, dit-il, n'est-ce pas ce qui le divise, et d'un seul en fait plusieurs; et son plus grand bien, au contraire, n'est-ce pas ce qui en lie toutes les parties et le rend un? Ce qui forme le bien d'un État, n'est-ce pas la communauté de la joie et de la douleur, lorsque, autant que possible, tous les citoyens se réjouissent et s'affligent également des mêmes événements heureux ou malheureux? Et ce qui divise un État n'est-ce pas l'égoïsme de la joie et de la douleur, lorsque les uns se réjouissent et les autres s'affligent des mêmes événements publics et particuliers? D'où vient cela, sinon de ce que tous les citoyens ne disent pas d'une voix unanime : Ceci me touche, ceci ne me touche pas, ceci m'est étranger. Supposez, au contraire, que les citoyens

disent également les mêmes choses : ceci me touche, ceci ne me touche pas. L'État n'ira-t-il pas le mieux du monde, puisqu'alors il sera comme un seul homme? » Tels sont les principes, de soi excellents, que Platon exagérera jusqu'à l'hyperbole, afin d'en accuser plus fortement, par l'excès même des termes qu'il emploie, la salutaire vérité. « Quelque part qu'il arrive, écrira-t-il, ou qu'il doive arriver un jour, que les femmes soient communes, les enfants communs, les biens de toute espèce communs, et qu'on apporte tous les soins imaginables pour retrancher du commerce de la vie jusqu'au nom même de propriété; en sorte que les choses mêmes que la nature a données en propre à chaque homme deviennent en quelque sorte communes à tous, autant qu'il se pourra, comme les yeux, les oreilles, les mains, et que tous les citoyens s'imaginent qu'ils voient, qu'ils entendent, qu'ils agissent en commun; en un mot, partout où les lois viseront de tout leur pouvoir à rendre l'État parfaitement un, on peut assurer que là est le comble de la vertu politique. » Et assurément cette affirmation n'est qu'un paradoxe, dont l'expression même ne laisse pas que d'être rebutante. Mais ce paradoxe ne renferme-t-il aucune leçon? Aussi bien, Platon lui-même ne cherchait-il point à se dissimuler qu'une telle abolition d'intérêts particuliers, de prétentions individuelles, germe de toute division, n'est pas de cette terre. Il savait parfaitement que la république dont il traçait le plan n'existait que dans ses discours. Mais il aimait à en contempler le céleste modèle. C'est en effet au delà de ce monde que ce sublime philosophe place la cité, après laquelle il soupire. Se déclarant satisfait s'il peut, après avoir coulé ici-bas des jours irréprochables, quitter cette vie avec une âme sereine, il tourne constamment, comme l'oiseau, ses regards vers le ciel, c'est-à-dire vers Dieu.

Dieu n'est pas seulement l'architecte du monde; mais encore il en est le père. Exempt d'envie parce qu'il est bon, il ne s'est pas contenté d'ordonner l'univers. Imitant les idées qu'il contemple au-dedans de lui-même, il l'a façonné à sa ressemblance. Il a voulu que toutes choses, se rapprochant de lui, participassent de sa divine nature; bien plus, que

l'univers fût un Dieu corporel, image très-parfaite du Dieu intelligible. Et à la vue de son ouvrage, l'éternel géomètre et le père du monde a tressailli de joie.

L'homme doit, à son tour, achever en lui cette ressemblance à Dieu, commencée par Dieu même. Animal religieux, il l'achève, d'un côté, par les efforts qu'il s'impose, afin de reproduire dans ses œuvres cette idée des idées, ce divin idéal que son cœur lui fait pressentir, que lui découvre sa raison; de l'autre, par le culte et par la prière, laquelle est tout ensemble reconnaissance et résignation. Ni les maux auxquels il peut être exposé, ni le spectacle de la prospérité des méchants ne parviendront, s'il est sage, à diminuer sa foi en Dieu. Car « la vertu n'a pas de maître; elle s'attache à qui l'honore, et abandonne qui la néglige. On est responsable de son choix; Dieu est innocent. » Il n'est pas malaisé, d'ailleurs, de montrer que les soins de Dieu ne s'étendent pas moins aux petites choses qu'aux grandes. Enfin, au trône de Dieu se trouvent scellées, d'une manière indestructible, des chaînes indissolubles d'airain et de diamant qui tôt ou tard attachent la peine au crime et la récompense à la vertu.

De la sorte, au sommet de la doctrine brille le dogme consolant de l'immortalité. Tantôt Platon reproduit à la façon d'un poëte, simplement et sans les modifier, les légendes de l'antiquité, le jugement des âmes, leur félicité ou leurs tourments, les vicissitudes étranges de leurs vies successives; tantôt il corrige ces fables en les expliquant. C'est ainsi qu'il transforme, par la portée morale qu'il lui attribue, le dogme un peu banal de la métempsycose. Suivant lui, en effet, lorsque les âmes seront appelées à une autre existence, « celle qui a vu plus que les autres viendra animer un homme dont la vie doit être consacrée à la sagesse, à la beauté, aux Muses et à l'Amour. Celle qui a moins vu et ne se trouve ainsi qu'au deuxième rang, animera un roi juste, ou guerrier et puissant; celle du troisième rang, un politique, un économe, un spéculateur; celle du quatrième, un athlète laborieux ou un médecin; celle du cinquième, un devin ou un initié; celle du sixième un poëte ou un artiste;

celle du septième, un artisan ou un laboureur ; celle du huitième, un sophiste ou un démagogue ; celle du neuvième, un tyran. » D'autres fois, abandonnant les mythes, les symboles, les théologies, il semble se laisser uniquement aller aux conjectures de son esprit. Il déclare que la croyance à l'immortalité de l'âme est comme un radeau sur lequel il faut chercher à se sauver de l'universel naufrage. C'est, ajoute-t-il, une chose qui vaut la peine qu'on hasarde d'y croire ; c'est un hasard qu'il est beau de courir ; c'est une espérance dont il faut s'enchanter soi-même. A ses yeux, les ombres de la mort ne sont pas le crépuscule qui précède une éternelle nuit ; sous ce ciel de la Grèce, dont Iphigénie dévouée au trépas, dont Œdipe aveugle regrettent la limpide lumière, il les salue comme l'aube blanchissante du jour qui ne finira pas. La vie lui est une méditation de la mort, et la mort, loin de lui être aucunement terrible, apparaît comme une délivrance à son âme rassérénée.

Évidemment, tout n'est pas irréprochable, exact, accompli dans les théories de Platon. Ses préférences assez peu justifiées pour la constitution de Lacédémone ; les mœurs et les préjugés de son temps ; les traditions de l'Orient et les enseignements de l'Égypte ont exercé sur ses conceptions une influence qui, pour avoir été inévitable, n'en est pas moins à signaler et à regretter. Il faut, en outre, avouer qu'on est porté, lorsqu'on expose ses doctrines, à leur donner plus de précision et d'ensemble qu'elles n'en ont peut-être réellement. Sa pensée, en effet, trop souvent fuyante, indécise, même sur les questions les plus graves, s'enveloppe dans d'inextricables détours, ou, s'évanouissant en brillantes vapeurs, laisse place aux équivoques les plus contraires. Ce n'est pas tout. Quelque ferme vouloir qu'ait eu Platon de vivifier par ses théories la pratique, il reste, en somme, un contemplatif, et le caractère essentiellement spéculatif de ses enseignements se marque assez, par exemple, dans la confusion où il tombe de la science et de la vertu. D'autre part, si subtile, si passive, si indéterminée qu'il se représente la matière, il n'en a pas moins le tort irréparable d'en admettre l'éternité. Dès lors, son système manque d'as-

siette, et il est facile de prévoir que, comme tout dualisme, il ira promptement se perdre dans les abîmes d'un sensualisme ou d'un idéalisme panthéistique.

Toutefois, on ne peut s'empêcher d'admirer et cette doctrine et son auteur. En effet, tandis que ses contemporains se dissipent dans l'étude diversifiée des phénomènes, Platon leur révèle l'existence de types immuables, qui sont en Dieu, ou plutôt qui sont Dieu lui-même (1); et pendant qu'ils se dégradent par d'abominables amours, il soulève les voiles qui nous dérobent l'éternelle et sainte beauté. Aux artistes il assigne l'exemplaire de leur art, aux citoyens l'infaillible loi de la vertu, aux politiques la règle qui les doit diriger. En plein polythéisme il adore une Providence paternelle. Au milieu de populations toutes pénétrées de l'horreur fatale du néant, il se fait le chantre inspiré de l'Être. Du monde qui passe, il nous ravit, à sa suite, dans la sphère immuable des idées, dont déjà il peut dire :

« . . . . . Adorables idées,
Vous remplissez le cœur qui vous peut recevoir;
De vos sacrés attraits les âmes possédées
Ne conçoivent plus rien qui les puisse émouvoir! »

Enfin, n'allons pas jusqu'à répéter avec Bossuet ou Rousseau que, « lorsque Platon peint son juste imaginaire couvert de tout l'opprobre du crime et digne de tous les prix de la vertu, il peint trait pour trait Jésus-Christ, et que la ressemblance est si frappante, qu'il n'est pas possible de s'y tromper. » De tels rapprochements sont forcés et ne prouvent rien. Mais il est permis de l'affirmer, du consentement des plus illustres des Pères : il y a dans la parole de Platon comme un prélude de la *Bonne Nouvelle*.

C'est pourquoi, si Platon n'a pas été assez puissant pour propager, accréditer ses théories, et, par une réformation qui eût tenu du prodige, pour corriger les mœurs de ses

(1) Voyez notre *Exposition de la théorie Platonicienne des idées*, suivie d'un *Discours sur Platon*, par Claude Fleury; Paris, 1858, 1 vol. in-12.

contemporains, du moins voyons-nous plus tard ces théories, devenues l'âme de tous les grands dogmatismes, reparaître avec éclat chaque fois que l'esprit humain, se relevant de ses lassitudes ou se dégageant de ses erreurs, entreprend une nouvelle étape de sa laborieuse carrière. Et d'abord ces théories eurent l'insigne honneur, à l'époque où elles furent professées, de susciter la critique d'Aristote.

XI

ARISTOTE

Montesquieu, venant à parler d'Alexandre, s'établit en quelque façon dans son sujet. «Parlons-en, dit-il, tout à notre aise.» On pourrait de même, ce semble, lorsqu'il s'agit d'Aristote, n'avoir pas scrupule à s'arrêter longuement à la considération d'un tel homme. Car, aussi bien, son nom, qui s'associe d'une manière nécessaire au nom d'Alexandre, n'est-il pas, en somme, plus mémorable que celui du héros Macédonien? Entraîné par une gloire inexorable des bords du Strymon aux rives de l'Euphrate et du Gange, Alexandre a fondé un empire qui ne lui a pas survécu. Les doctrines d'Aristote ont été, après lui, répétées par tout l'univers, depuis Samarcand et Bagdad jusqu'à l'Alhambra, depuis Constantinople jusqu'à Paris. Grecs et Arabes, Européens et Asiatiques, catholiques et protestants, hérétiques et orthodoxes; des milliers d'intelligences les plus relevées et les plus fines ont admiré, développé, commenté le langage d'Aristote, ont vécu de ses enseignements. Et de nos jours, cette influence n'a pas cessé. C'est pourquoi, il importe de considérer attentivement cette grande figure et de rechercher avec quelque détail ce qu'a été ce génie extraordinaire.

Aristote naquit à Stagire, aujourd'hui Stavro, l'an 384 avant Jésus-Christ. Nicomaque, son père, était médecin d'Amyntas II, roi de Macédoine, et lui-même put se trouver ainsi le compagnon d'enfance de Philippe, le plus jeune des fils de ce prince.

Nicomaque mourut de bonne heure, laissant la tutelle d'Aristote à un de ses amis, Proxène d'Atarnée. Les rapports les plus tendres unirent le pupille et son tuteur. En

effet on voit plus tard Aristote donner sa fille Pythias au fils de Proxène, à Nicanor.

S'il fallait d'ailleurs en croire de douteuses rumeurs, Aristote aurait passé dans la dissipation sa première jeunesse, consumé son patrimoine, se serait ensuite enrôlé et aurait fini par ouvrir à Athènes un commerce de parfums. Ce qui est constant, c'est qu'à vingt ans il se mit sous la discipline de Platon, qui, reconnaissant bientôt les facultés prodigieuses d'un tel élève, l'appelait « l'entendement, la pensée de son école. » Aristote, de son côté, témoignait hautement de son admiration pour son maître, et, après sa mort, alla jusqu'à lui élever un autel.

On a peine à concilier avec de semblables faits cette âpre rivalité que l'on prête d'ordinaire au Stagirite et au père de l'Académie. Platon aurait comparé Aristote « aux poulains qui ruent contre leur mère, dès qu'ils se sentent assez forts. » Aristote, au moyen de questions captieuses, aurait fini par confondre, en pleine Académie, Platon arrivé à l'âge de plus de quatre-vingts ans.

Quoi qu'il en soit, et, sans avoir recours à des suppositions qui calomnient leur mémoire, il suffit de remarquer que les tendances de ces deux philosophes étaient incompatibles, pour qu'il n'y ait pas lieu de s'étonner qu'après avoir suivi, durant vingt années, l'enseignement de Platon, Aristote ait songé à se séparer de lui. Il s'établit donc sur les bords de l'Ilissus, et là, sous un portique appelé le Lycée, se promenant avec ceux qui l'écoutaient, il jeta les fondements du Péripatétisme.

Les circonstances l'empêchèrent de porter tout d'abord cette école au degré de réputation, où elle devait parvenir un jour. Député par les Athéniens auprès de Philippe II, afin d'obtenir que ce prince épargnât les villes qui avaient méconnu son autorité, à son retour il trouva le parti Macédonien en état de suspicion violente et crut devoir abandonner quelque temps le séjour d'Athènes. Il se retira à Atarnée auprès du tyran Hermias, un de ses disciples les plus affectionnés. Hermias lui donna sa fille en mariage. Peu après, attiré dans un piége par Mentor, général Grec

au service de la Perse, ce tyran infortuné expirait étranglé par les ordres d'Artaxerce. On sait avec quels pathétiques accents Aristote déplora la mort de son beau-père, et l'hymne à Hermias a pris place au nombre des plus nobles inspirations de la poésie lyrique.

Aristote s'était retiré, depuis deux ans, à Mytilène, dans l'île de Lesbos, lorsque Philippe le chargea de l'éducation de son fils. Alexandre avait, pour lors, treize ans. D'un tempérament de feu, ses premiers instituteurs, Léonidas parent de sa mère Olympias, Lysimaque, avaient caressé, non réprimé ses inclinations violentes. Aristote dut corriger ces fâcheux commencements. En même temps, il appliqua à toutes les sciences son royal élève. Rhétorique, morale, politique, médecine, Alexandre ne resta étranger à aucune des connaissances qui servent à orner l'esprit et à le fortifier. De là, chez ce prince étonnant, cette passion de la science qui, au milieu de ses exploits, le faisait se plaindre à Aristote de ce qu'il avait publié sa doctrine, comme s'il l'eût frustré ainsi de ce qu'il regardait comme son bien. De là cette admiration pour Homère, qu'il relisait sans cesse dans la fameuse édition de la Cassette. De là enfin ce culte des lettres qui le portait, dans Thèbes prise d'assaut, à respecter la seule maison de Pindare. D'un autre côté, son caractère acquit une telle consistance qu'à dix-sept ans Philippe ne le crut pas trop jeune pour lui confier le soin du gouvernement, à l'époque où il entreprit son expédition contre Byzance. En 338, Alexandre figurait au premier rang parmi les vainqueurs de Chéronée. En 336, son père mort assassiné, il partait pour cette expédition d'Asie, d'où il ne devait pas revenir.

Cette année-là même Aristote rentra à Athènes et reprit possession de son école. Sous la direction de Speusippe d'abord, de Xénocrate ensuite, l'Académie n'avait fait que déchoir. Présidé par Aristote, le Lycée devint dominant. Tous les dix jours, on y élisait un chef ou archonte. Des repas en commun y réunissaient les Péripatéticiens. Aristote y professait deux fois par jour, le matin d'une manière plus didactique, le soir dans des expositions plus populaires, et

c'est là tout le sens de la distinction si souvent discutée de l'enseignement ésotérique et de l'enseignement exotérique de l'illustre philosophe.

Parvenu à la maturité de l'âge, avec les trésors lentement amassés de son savoir, avec le prestige de sa renommée, qu'on se figure ce que devait être l'ascendant d'Aristote! Ajoutez à cela le patronage, les encouragements d'Alexandre, qui, au rapport de Pline, employait en Asie des milliers d'hommes et dépensait des millions pour faire recueillir, en même temps que les constitutions de plus de cent cinquante États, des animaux, des plantes, des minéraux; matériaux précieux qui devaient permettre à son incomparable précepteur de rédiger cette *Histoire des Animaux*, qu'admirent encore aujourd'hui les naturalistes, et aussi cette *Histoire des Constitutions*, que malheureusement nous avons perdue.

Mais ces faveurs de la fortune ne furent qu'éphémères.

« A trente-trois ans, au milieu des plus vastes desseins qu'un homme ait jamais conçus et avec les plus justes espérances d'un heureux succès, Alexandre mourait, sans avoir eu le loisir d'établir solidement ses affaires, laissant un frère imbécile et des enfants en bas âge, incapables de supporter un si grand poids. »

Aussitôt la Grèce se crut affranchie; Démosthène et Hypéride firent entendre de nouveau leur voix vengeresse; le parti Macédonien fut mis hors la loi. Accusé par l'hiérophante Eurymédon et par Démophile, Aristote, « pour épargner, disait-il, un second crime aux Athéniens, » se retira à Chalcis, dans l'île d'Eubée. Il y mourut l'année suivante, en 322, à l'âge de soixante-deux ans.

Évidemment, on ne peut ajouter foi à la ridicule version qui le représente se précipitant dans l'Euripe, dépité de ne pouvoir se rendre compte du flux et du reflux de ce fleuve, et s'écriant : « Puisque je ne peux te comprendre, tu me comprendras! » Plusieurs pensent qu'il succomba à une maladie d'estomac, d'autres qu'il prit du poison.

Vers le même temps, Démosthène s'empoisonnait à Calaurie, et, de la sorte, la Grèce, qui ne devait plus guère produire que des sophistes et des esclaves, perdait du même

145312

coup les deux hommes qui étaient la dernière et magnifique expression de son indépendance et de son génie.

Aristote avait la voix faible, les jambes grêles, les yeux petits ; il était d'une mise recherchée et portait un anneau ; sa barbe était rasée. Doué d'une activité infatigable, il s'endormait, tenant dans sa main une boule de cuivre, qui, tombant dans un bassin de cuivre, le réveillait pour l'étude.

On lui prête des paroles empreintes d'une mélancolie profonde. « Qu'est-ce qui vieillit vite? » lui demandait-on, et il répondait : « La reconnaissance. » — « Qu'est-ce que l'espérance? » — « Le songe d'un homme éveillé. » Et on prétend que souvent il s'écriait : « O mes amis, il n'y a pas d'amis ! »

On s'expliquera aisément cette tristesse d'Aristote, si l'on se reporte à l'événement qui troubla la prospérité de ses dernières années, au supplice de son parent Callisthène. Avide de louanges, Alexandre en était venu à vouloir se faire adorer comme un Dieu. Blessé de la franchise de Callisthène, qui s'était refusé à cette avilissante idolâtrie, le prince qui n'avait pas hésité à immoler Parménion, dont l'illustration l'offusquait ; qui de son épée avait percé Clitus ; enveloppant dans la conjuration d'Hermolaüs le neveu de son précepteur, son ami d'enfance et son compagnon d'armes, le fit, disent les uns, mettre en croix, expirer, disent les autres, dans une cage de fer. Il n'eut plus même, dès lors, à l'endroit d'Aristote, qu'il révérait naguère à l'égal d'un père, que des paroles de dédain. Comment le maître n'eût-il pas été blessé jusqu'au fond de l'âme, et pour toujours, de la cruelle ingratitude de son royal élève?

S'il fallait en croire Pline, Aristote ne se serait pas contenté de gémir ; il aurait tiré de ces injures une atroce vengeance, et ce serait au poison fourni par ses soins que le vainqueur de l'Asie aurait succombé. Les récits de Plutarque, d'Arrien, le journal que l'on tenait de tout ce qui concernait Alexandre, ἐφημερίδες βασίλειοι, réfutent surabondamment cette abominable calomnie. Mais Aristote ne s'en

est pas moins vengé. Car il s'est tû, il a gardé un obstiné silence touchant Alexandre; dans ses volumineux écrits, pas une seule fois il n'a prononcé son nom. Et ainsi « cet infortuné jeune homme de Pella, » qui enviait à Achille d'avoir eu Homère pour célébrer ses exploits; qui, au milieu de périls mortels, s'écriait: « O Athéniens, si vous « saviez quels efforts je m'impose afin que vous parliez de « moi! » ce héros prodigieux n'a pas reçu devant la postérité un seul hommage de l'homme qui était le mieux fait pour le louer. C'est à peine si sa mémoire fabuleuse reste attachée à l'une des nombreuses villes qu'il avait bâties, tandis qu'elle est à jamais bannie, exilée des immortels écrits du Stagirite, lesquels, malgré les vicissitudes et à travers les âges, ont conservé une inaltérable autorité.

Entrons maintenant dans l'exposition de la doctrine que renferment ces écrits.

XII

ARISTOTE

Montaigne a dit d'Aristote, « qu'il remue toutes choses. » Et en effet, sans même mentionner ceux des ouvrages du Stagirite dont nous n'avons plus que les titres, s'il fallait dresser la liste de ceux qui nous sont parvenus, ce serait, en quelque sorte, offrir le catalogue de toutes les sciences humaines de son temps. De la même main dont Aristote écrit les Traités du *Ciel* et du *Monde*, il rédige les Traités de l'*Ame*, de la *Veille et du Sommeil*, de la *Vieillesse* et de la *Mort* et l'admirable *Histoire des Animaux*. En même temps que dans sa *Rhétorique* il découvre les secrets ressorts de l'éloquence, dans sa *Poétique* les principes immuables qui doivent présider à l'art dramatique, il développe dans sa *Morale* et dans sa *Politique* des maximes pleines de grandeur et aujourd'hui encore d'une rare fécondité. Enfin et surtout il élève ces deux monuments gigantesques, impérissables, que, depuis lui, on a appelés l'*Organon* et la *Métaphysique*.

Nous n'entreprendrons pas l'exposition critique de tous ces ouvrages ; nous n'y chercherons que ce qui peut servir au plan primitif que nous nous sommes proposé. Qu'est-ce que l'âme? Qu'est-ce que le bien, le vrai, le beau? Qu'est-ce que Dieu? Qu'est-ce que la vie future? Tels sont les problèmes sur lesquels nous interrogerons Aristote, comme nous avons fait ceux qui l'ont précédé, comme nous ferons ceux qui le doivent suivre. Et d'abord, d'après le Stagirite, qu'est-ce que l'âme?

C'est un lieu commun, dans l'histoire de la philosophie, que d'opposer Platon à Aristote, celui-là représentant ex-

clusif sinon du spiritualisme, au moins de l'idéalisme; celui-ci absolue expression sinon du matérialisme, au moins du sensualisme. Un semblable parallèle présente cependant de nombreuses inexactitudes. Car telle est la force de la vérité et telle est la filiation de ces deux génies, que malgré la différence des termes qu'ils emploient, Platon et Aristote en viennent, sur un grand nombre de points essentiels, aux mêmes affirmations. Mais ce qu'on ne saurait contester, c'est qu'ils se separent complétement à l'endroit de la méthode; Platon ne considérant les individus qu'afin de s'élever aux genres; Aristote, au contraire, négligeant le général pour s'attacher d'une manière unique au particulier, et poursuivant d'une polémique incessante, implacable, la théorie des idées, concepts dévorants où, suivant lui, s'absorbe toute individualité, entités stériles et impuissantes, fantômes et métaphores qui s'évanouissent aux regards d'une analyse sévère.

A la théorie fondamentale des idées Aristote substitue la théorie des causes, qui devient la base, fragile il est vrai, mais merveilleusement ingénieuse, de son vaste système.

Il y a quatre causes ou principes des choses : la cause matérielle, la cause formelle, la cause motrice, la cause finale.

La cause matérielle, c'est la matière. Et la matière n'est pas cette masse aux trois dimensions, figurée, tangible, qui occupe l'espace, le peuple des parcelles de sa substance et s'y meut suivant des lois certaines. La matière n'équivaut pas non plus au néant, qui est privation. Elle est la simple possibilité, la virtualité de l'être.

La cause formelle est le principe, qui s'ajoutant à la cause matérielle, la détermine et la fait passer de la puissance à l'acte. La cause motrice est la force d'évolution par où s'accomplit ce passage, qui est changement. Or tout changement suppose un but, une fin, un objet. Et cet objet, d'où provient, avec le mouvement, la détermination, et qui est le terme du mouvement, doit lui-même être immobile. Cause finale, cause motrice et cause formelle à la fois, la cause matérielle reçoit tout de lui, tandis que d'elle

il ne reçoit rien. Souverain intelligible et souverain désirable, attrait d'un irrésistible amour, entéléchie première, c'est-à-dire terme suprême et acte pur, c'est le sommet divin auquel sont suspendus le Ciel et la Nature. Sous son influence secrète le Ciel éternel se déploie, l'éternelle Nature tressaille et ses virtualités émues produisent les mille manifestations de l'existence.

« L'ombre alors se déchire au dedans d'elle-même;
L'éclair du mont sacré l'arrache à son sommeil,
Et l'on voit, aux rayons de la splendeur suprême,
Se dresser dans notre âme un sommet tout pareil. »

Mais cette actuation de la Nature n'est pas immédiate, et on ne saurait trop admirer la sagacité avec laquelle Aristote a démêlé les démarches, les évolutions, les progrès de l'être.

Au degré le plus bas de l'être, se trouvent les corps élémentaires. Au-dessus, se placent les mixtes. Plus haut, apparaissent les corps organisés, synthèses hétérogènes de mixtes homogènes, première expression de cette puissance qui est la vie. Cette vie c'est l'âme même, de telle sorte qu'elle se peut définir l'entéléchie ou l'acte d'un corps naturel organisé, ayant la vie en puissance. L'âme n'est donc pas le corps, et néanmoins elle n'est pas sans le corps, de même que le corps n'est pas sans elle. Entre le corps et l'âme se découvre le même rapport qu'entre la cire et l'empreinte du cachet appliqué sur la cire. Les corps sont d'autant plus parfaits que cette empreinte y est plus vive, et c'est peu à peu que l'acte, qui est l'âme, détermine la puissance, qui est le corps.

La détermination initiale se voit dans les végétaux. Plongés par leurs racines dans les entrailles de la terre, ils y puisent, avec leur nourriture, une invincible léthargie. Leurs sexes se confondent dans un embrassement perpétuel. Ce sont plutôt des multitudes que des individus, la bouture d'un végétal suffisant à reproduire ce végétal même.

Lorsqu'à la végétation et aux fonctions qui nécessairement l'accompagnent : la nutrition, la génération, s'ajoute le sentiment, cette détermination supérieure implique des

développements nouveaux. Contre l'altération qu'amène la sensation, les êtres pourvus de sentiment sont dotés du tact et du goût. Rapprochés un instant pour la génération, leurs sexes ont chacun une destinée qui lui est propre. Il y a chez eux un bas et un haut. Mais il sont encore cloués au sol. Tels sont les zoophytes.

Après un troisième effort de la Nature, à la sensation s'ajoute la locomotion. Exposé dans l'espace, l'être qui doit y vivre en s'y mouvant reçoit, pour se prémunir contre les forces destructives qu'il ne manquera pas d'y rencontrer, trois sens de plus : l'ouïe, la vue, l'odorat. Et les perceptions des cinq sens viennent, dès lors, se réfléchir dans un sixième sens, sens commun, qui est le cœur, centre de la connaissance, de même qu'il est le centre de l'organisme, où ne se distinguent plus seulement un haut et un bas, mais aussi un devant et un derrière.

Cette connaissance d'ailleurs est obscure, elle se réduit à l'aveugle instinct, tant que l'animal, obligé de s'appuyer sur ses quatre membres, a la tête inclinée vers la terre et l'âme appesantie par le poids de la chair.

C'est uniquement chez l'homme que les puissances de la Nature se résument, se concentrent, parviennent à l'état complet et définitif. En effet, si l'homme avant sa naissance végète dans le sein de sa mère; s'il se comporte, pendant son enfance, à la manière des bêtes, et ploie comme un nain sous le fardeau qui l'accable, voyez-le arrivé à l'adolescence! Ses membres s'affermissent, son corps se dresse, sa tête domine l'horizon, et, encore qu'il participe du végétal et de l'animal; parce qu'il conçoit l'absolu, parce qu'il délibère, il surpasse les autres animaux de toute la hauteur de sa raison et de sa liberté. En lui, l'œuvre de la Nature est terminée!

Cette œuvre est donc, en tout, comparable à un tableau, dont un peintre invisible commence par tracer le premier crayon et qu'insensiblement, par l'habile dégradation des ombres et des couleurs, il conduit à son achèvement. C'est une statue, que le sculpteur tire du bloc de marbre; ou plutôt, que parlé-je de tableau et de statue? Semblable à

un athlète qui ramasse ses forces et resserre le champ de la lutte, afin de porter des coups mieux assurés, la Nature s'enclôt, si on peut le dire, dans le cœur de l'homme.

« Là, dans l'étroit et sûr espace,
Elle monte sans fin par l'infini degré ! »

Elle monte, jusqu'à ce qu'elle atteigne la limite, au delà de laquelle il ne lui est plus permis de s'avancer.

Abrégé du monde, partie intégrante de l'univers, l'homme, d'un autre côté, doit être considéré en lui-même et séparément.

Et d'abord, comme tous les animaux doués de sensibilité et de locomotion, il est pourvu de cinq sens, qui viennent aboutir au cœur, au sens commun. Le cœur est-il dégagé? l'homme est à l'état de veille. Le cœur est-il obstrué par le sang qui afflue? alors se produit l'engourdissement du sommeil, interrompu par les songes, qui naissent à ces intervalles, plus ou moins rares, où cesse momentanément l'obstruction du cœur.

Les songes sont des images, et les pensées que, durant la veille, excite la sensation, appartiennent elles-mêmes à l'imagination. La mémoire, en les conservant, nous permet de retenir le passé, tandis que l'espérance nous invite à anticiper l'avenir. Et l'espérance, à certains égards, se rapporte à l'appétit, source des désirs. Réglé par la raison, le désir est volonté; laissé à ses emportements, il est passion.

C'est ici le lieu de rappeler la belle analyse qu'Aristote a faite des passions; cette théorie profonde de la purgation de la terreur et de la pitié qui anime toute sa *Poétique;* cette vive peinture de la jeunesse, de la vieillesse, de l'âge mûr, qu'il a tracée dans sa *Rhétorique* et que lui ont empruntée tant de poëtes, de moralistes et d'orateurs.

La passion d'ailleurs rapproche l'homme de l'animal; il s'en sépare par la volonté. Il y a, de plus, chez l'animal quelque connaissance; la science est le propre de l'homme, et c'est dans cette aptitude à savoir qu'apparaît son excellence.

En effet, au-dessus de la mémoire et de la fantaisie, se

révèle une faculté maîtresse, qui nous rend capables, par la compréhension des principes, d'entrer en possession de l'immuable. Obtenu par la force du principe de contradiction, l'objet de la démonstration est éternel. Ce n'est pas tout; par delà le raisonnement brille la raison, et en elle éclatent les intelligibles; lumière qui ne vient pas de nous, supérieure, divine, où l'homme découvre d'indéfectibles clartés, dans leur contemplation une félicité que rien n'égale, et dont Aristote célèbre la spiritualité avec une telle magnificence, que son langage excite chez Bossuet comme un transport d'admiration. « Aristote, écrit Bossuet, a parlé divinement dans ce qu'il a dit de l'entendement et de sa séparation d'avec les organes. »

Toutefois, que cette doctrine est incomplète, illusoire, décevante! A peine Aristote a-t-il affirmé la présence du divin en nous, qu'il nie les heureux effets qu'on devait attendre d'une semblable affirmation. Car il se hâte de distinguer l'esprit actif, élément impersonnel de l'intelligence, lequel seul peut prétendre à l'immortalité, et l'esprit passif, élément individuel de notre être, destiné à se dissiper, à se dissoudre en même temps que les organes qu'il informe et qu'il anime. L'esprit actif est comme une visite d'en haut, une illumination passagère; l'esprit passif n'est qu'un pâle reflet de cette éblouissante lumière, qui vacille dans la fatigue, décroît dans la vieillesse et s'éteint par la mort. La mort, dit Aristote, est la fin de tout.

C'est qu'en effet ce grand homme a imaginé l'âme plus qu'il ne l'a connue. Cet investigateur puissant, cet analyste curieux des phénomènes de la conscience n'en a pas moins pris son point de départ dans l'abstraction. Ses principes sont trop souvent des hypothèses; son unique méthode est la déduction. Il mêle continuellement la physiologie et la psychologie. Deux fois seulement dans tous ses ouvrages se rencontre la maxime Socratique « connais-toi toi-même, » et d'ailleurs, sans qu'il en fasse aucune application. Comment s'étonner, après cela, qu'il ait confondu dans l'étude de l'homme le physique et le moral, hésité touchant l'unité et la simplicité de l'âme, réduit la volonté au désir ou la

volonté à la pensée, déclaré enfin « qu'il est plus aisé de savoir ce qu'est le feu que ce qu'est l'âme ; que le désir de l'immortalité est le désir d'une chose impossible. »

Aristote, en classant l'homme au nombre des animaux et en lui assignant en définitive le même sort, a du moins reconnu en lui un animal capable de science, un animal politique, un animal religieux.

XIII

ARISTOTE

Si l'homme, parvenu au point de perfection qui lui est propre, doit être considéré comme le plus excellent des animaux, Aristote ajoute qu'il en est le plus féroce et le plus pervers, lorsqu'il est laissé dans l'isolement, sans code et sans lois. De là, la nécessité de la politique et de la morale.

La morale a pour objet de déterminer la fin vers laquelle nous devons diriger nos actions. Car tout être a une fin, celle-là même qui est la plus conforme à ses aptitudes, à sa nature, au degré qu'il occupe dans l'échelle des êtres. Quelle sera donc la fin de l'homme ? Et si les hommes sont unanimes à reconnaître que cette fin, c'est le bonheur, ne faut-il pas rechercher, dès lors, en quoi précisément il convient de faire consister le bonheur.

Placerons-nous le bonheur dans la partie végétative de notre être, et se pourra-t-il que nous estimions heureux l'homme qui serait plongé, comme Endymion, dans un perpétuel sommeil ; ce sommeil fût-il occupé par les songes les plus agréables? Un tel état est manifestement celui de la plante, non de l'homme. Rapporterons-nous le bonheur à la sensation ? Mais à ce compte, Sardanapale enseveli dans la volupté offrirait la parfaite image du bonheur. Ce n'est pas davantage dans la possession des honneurs que se trouve le bonheur. Les honneurs en effet dépendent de ceux qui les distribuent, tandis que l'essentiel caractère du bonheur, c'est de se suffire à soi-même.

Pour peu que nous voulions y réfléchir, nous découvrirons aisément que notre bonheur consiste à vivre conformément à la partie la plus haute de notre être, c'est-à-dire

à la raison. Or, conformer ses actions à la raison, c'est être vertueux.

La vertu d'ailleurs a pour compagne la joie.

Il est vrai que l'expérience dément souvent cette théorie et qu'il y a entre la vertu et le plaisir un divorce aussi fréquent qu'il est douloureux. Contredit par les faits, Aristote tantôt réplique que l'homme vertueux n'a pas besoin de ce talisman qu'on appelle le plaisir, et que tous les maux vinssent-ils l'assaillir, il n'en restera pas moins carré, inébranlable sur sa base. Tantôt il avoue que si l'homme vertueux est accablé, par exemple, sous les infortunes auxquelles succomba Priam, il ne saurait être heureux. Dans une telle extrémité, il en appelle aux Dieux, qui, en dépit du sort, assurent au sage les jouissances qui lui sont dues.

Aussi bien, le plaisir n'est-il qu'un élément inférieur, subalterne, accessoire du bonheur, dont le fond est la vertu. Aristote, par consequent, proclame la vertu plus belle, plus digne d'admiration que l'étoile du matin et que l'étoile du soir. D'un autre côté, de même qu'une hirondelle ne fait pas le printemps, une seule action vertueuse ne constitue pas la vertu. La vertu est une habitude, ainsi que l'indique l'étymologie du mot *morale* (ἦθος) et l'habitude implique la liberté. Car, vous aurez beau, de mille manières différentes, lancer une pierre dans l'espace, elle obéira toujours à la loi des graves.

Le marchand, qui, battu de la tempête, jette à la mer sa cargaison ; Mérope, qui, prenant son fils pour son plus cruel ennemi, est près de l'assassiner, ne sont pas libres. Le marchand plie aux circonstances ; Mérope va céder à son erreur. La liberté éclate dans un choix éclairé, réfléchi.

Capables d'un pareil choix, que devons-nous faire, que devons-nous éviter, pour conformer nos actions à la raison, pour être vertueux ?

Suivant Aristote, la vertu consiste à fuir les excès, à tenir le milieu entre les extrêmes. Manifestement, là où se rencontre le manque, le défaut, comme dans le vol et l'adultère, il n'y a pas de milieu. Mais aussi, là où on tient le milieu, il ne peut y avoir ni manque, ni défaut. Or, c'est

par une surveillance exacte sur nos dispositions intérieures; c'est en maintenant permanente l'assiette de notre âme, inviolable son équilibre, que nous serons certains de ne pas dévier du droit milieu; c'est surtout en disant de la volupté ce que les vieillards Troyens dirent d'Hélène : « le plaisir qu'elle procure est bien doux; mais qu'elle s'en aille, elle nous a causé trop de mal ! »

A y regarder de près, rien n'est plus insuffisant, parce que rien n'est plus vague, que cette définition de la vertu. Les excès qu'il faut éviter, qui nous les indiquera? Ce milieu, où il faut cheminer sans jamais s'en écarter, à quelle marque infaillible le reconnaître, à travers nos agitations? Vainement Aristote décide que le droit milieu est justement celui que tient l'honnête homme. Cette explication se résout en un faux-fuyant. En effet, il faudrait définir l'honnête homme, et Aristote ne l'a nulle part défini.

C'est pourquoi sa morale, encore bien que dominée constamment par le sentiment et par l'idée de l'honnête, ne repose que sur le sable mouvant de l'expérience journalière. Sans doute, il abonde en préceptes souvent merveilleux, touchant la prudence, la tempérance, la justice, le courage, la libéralité, la magnificence, la magnanimité, la douceur, l'indulgence, l'amitié. Mais ces vertus qui ne reçoivent, en définitive, d'autre base que le calcul, risquent fort de se réduire à l'égoïsme. Et Aristote lui-même l'a pressenti. Car on le voit reléguer en quelque sorte ces vertus, sous la dénomination dédaigneuse de vertus morales, dans le domaine de la contingence et des phénomènes, pour célébrer les vertus qu'il appelle intellectuelles; vertus supérieures qui relèvent non de la prudence, mais de la science; qui se manifestent par la contemplation et non point par l'action extérieure, qui peut-être n'ont leur plein exercice qu'en Dieu et que néanmoins le sage doit s'appliquer à pratiquer. « Une vie occupée par de telles vertus serait, dit Aristote, au-dessus de la condition humaine, car alors ce n'est plus l'homme qui vivrait, mais ce qui en lui se trouve de divin. » « Toutefois, ajoute éloquemment le Stagirite, il ne faut pas, comme plusieurs nous y invitent, hommes que nous sommes,

nourrir des pensées humaines, ni mortels, des pensées mortelles; mais, autant qu'il se peut, nous dégager de la mortalité et tout faire pour vivre conformément à la partie dominante de notre être. »

L'éducation personnelle peut servir à développer en nous ces vertus intellectuelles, apanage du sage ; ces vertus morales, nécessaire attribut du bon citoyen. Mais nulle éducation ne vaut en efficace et en autorité l'influence des lois, de l'État, de la cité. La morale est une partie de la politique.

Et d'abord, qu'est-il besoin de démontrer que l'homme est fait pour la société? Celui qui n'éprouve pas le besoin du commerce avec ses semblables est plus qu'un homme, ou moins qu'un homme. C'est une brute, ou c'est un Dieu.

La fin que se doit proposer une société est la même que celle que se propose un individu. C'est l'action, et l'action de la paix plus que l'action turbulente de la guerre, laquelle est un moyen et non pas une fin.

Il faut, en outre, que cette action soit conforme à la raison, et le gouvernement le meilleur sera celui qui réalisera le mieux cette souveraineté de la raison. Là-dessus, considérant que la monarchie dégénère facilement en despotisme, l'aristocratie en oligarchie, la timocratie en démocratie, Aristote, indifférent, en principe, à telle ou telle constitution de l'État, semble incliner, en fait, à la démocratie. Il y croit découvrir des garanties plus nombreuses de sens commun, d'incorruptibilité, de liberté. La souveraineté de la raison n'est d'ailleurs autre chose, à ses yeux, que la souveraineté du droit naturel, qu'il distingue profondément du droit légal ou positif.

Pénétrant plus avant dans le détail de l'organisation sociale, Aristote établit la nécessité de la monnaie pour faciliter les échanges. Il assigne ses bases à la science de la la richesse, ou économique.

Les rapports sociaux semblent ne pas l'occuper un seul instant. Cependant il recommande qu'on place le temple des Grâces dans le lieu le plus apparent de la cité, afin de rappeler, de la sorte, aux habitants qu'ils se doivent une mutuelle bienveillance. Au contraire, il insiste longuement

sur l'éducation qu'il convient de donner aux citoyens, et à vrai dire, attribue ce soin important exclusivement à l'État.

Ce n'est pas qu'il ait jamais rêvé le régime de la communauté des enfants et des femmes. Loin de là, il le déclare odieux, contraire à la nature et considère la propriété et la famille comme les deux supports de l'État. L'État, ou la cité, est le développement de la bourgade, et la bourgade elle-même a son commencement dans la famille, qui primitivement s'est composée

« de la femme, et du bœuf fait pour le labourage. »

La femme en effet, selon Aristote, est un être inférieur, qui doit se soumettre à l'homme, attendu que l'homme seul possède la plénitude de l'intelligence et de la volonté.

« Chacun, maître absolu de ses fils, de sa femme,
Leur donne à tous des lois. . . . . »

Ce même principe, qu'il est conforme à la raison que ce qui est moins excellent se subordonne à ce qui l'est davantage, explique, si elle ne la justifie pas, la théorie si dure d'Aristote, mais d'ordinaire si peu comprise, sur les esclaves et les étrangers.

En effet, après avoir affirmé que l'esclave est une propriété animée et qu'il n'y a aucun droit de l'esclave au maître, ce n'est pas, comme on pourrait s'y attendre, de la conquête que le Stagirite dérive l'esclavage.

« De la race des Dieux de tous côtés issue,
Qui donc du nom d'esclave osera m'appeler ? »

dit l'Hélène de Théodecte. Il peut donc advenir qu'un homme supérieur soit vaincu par des hommes qui lui sont inférieurs. Mais celui-là seul est légitimement esclave, qui, n'étant capable que des travaux du corps, se trouve ainsi dans une infériorité notoire à l'égard de quiconque agit par la pensée. Et non-seulement il est juste qu'il soit esclave; bien plus, l'esclavage lui est profitable. Instrument inerte de soi, il ne devient utile que dans la main de l'ouvrier. C'est au nom de cette même infériorité présumée, que tout étran-

ger est réputé barbare; que la guerre se change en une chasse aux hommes; que

« l'Hellène au Barbare a droit de commander. »

Doctrine inhumaine! logique déraisonnable! leçons d'étroit et violent patriotisme, auxquelles Alexandre se montra noblement indocile! « Alexandre, dit Plutarque, estimant estre envoyé du ciel, comme un commun reformateur, gouverneur, et reconciliateur de l'univers, ceux qu'il ne peut assembler par remonstrances de la raison, il les contraignit par force d'armes, et assemblant le tout en un de tous costez, en les faisant boire tous, par manière de dire, en une mesme couppe d'amitié, et meslant ensemble les vies, les meurs, les mariages, et les façons de vivre, il commanda à tous hommes vivans d'estimer la terre habitable estre leur païs, et son camp en estre le chasteau et le donjon, tous les gens de bien parens les uns des autres, et les meschans seuls estrangers : au demourant... reputant tous les vertueux Grecs, et tous les vicieux Barbares. » Les Romains, d'un autre côté, travaillant dans l'Occident à l'œuvre que le héros Macédonien accomplissait en Orient, lentement mais sûrement se préparait l'unité des peuples. Sur le sol ainsi remué devait bientôt tomber la divine semence, et une voix plus qu'humaine allait se faire entendre, qui annoncerait « qu'il n'y a ni maître, ni esclave, ni Grec, ni Barbare. »

Ce dogmatisme cruel à l'endroit des esclaves et des étrangers, cette exagération de la patrie Grecque, cette organisation païenne de la famille, ce sont là les parties caduques de la politique d'Aristote. Et les défauts de cette politique découlent des vices mêmes de la morale, telle que le Stagirite l'a conçue. Car, au lieu qu'à la politique se rattache la morale, c'est de la morale, malgré des différences qu'on pourrait appeler spécifiques, que dépend la politique. Et ainsi, toute erreur dans la morale donne naissance dans la politique à une erreur qui lui correspond. Or les erreurs de la morale d'Aristote sont nombreuses.

Et d'abord elle manque d'un point de départ qui soit sûr, d'un point d'appui qui soit certain. En effet, dire que la

vertu est le milieu défini par le jugement d'un homme sage, manifestement c'est se résoudre à définir l'homme sage par la vertu et la vertu par l'homme sage. C'est donc faire un cercle vicieux et rien de plus. Ce milieu fût-il trouvé, comment admettre qu'il ne serait jamais flottant? Et alors même qu'on le supposerait consistant et ferme, n'est-ce pas amoindrir la vertu, la décapiter, presque l'annihiler que de la réduire à faire route entre les excès, méconnaissant de la sorte et repoussant les extrémités généreuses, les emportements héroïques, les élans de l'enthousiasme? C'est là pourtant où aboutit l'arbitraire et malheureuse distinction des vertus morales et des vertus intellectuelles.

En second lieu, cette morale est dépourvue de sanction. Présentement, rien n'est moins assuré que l'alliance de la vertu et du bonheur; plus tard Aristote ne promet aucune réparation.

Est-ce à dire qu'il faille rejeter, de toutes pièces, l'œuvre de ce vigoureux génie? Bossuet ne jugeait pas qu'il en dût être ainsi, et «tout en croyant que la doctrine des mœurs ne se devait pas tirer d'une autre source que de l'Écriture et des maximes de l'Évangile,» ce grand évêque, rendant compte au pape Innocent XI du plan qu'il avait suivi pour l'éducation du Dauphin, déclarait qu'il n'avait pas néanmoins laissé d'expliquer la morale d'Aristote (1), « à quoi nous avons ajouté, écrivait-il, cette doctrine admirable de Socrate, vraiment sublime pour son temps, qui peut servir à donner de la foi aux plus incrédules et à faire rougir les plus endurcis. » — « Nous marquions en même temps, continuait Bossuet, ce que la philosophie chrétienne y condamnait, ce qu'elle y ajoutait, ce qu'elle y approuvait, avec quelle autorité elle en confirmait les dogmes véritables, et combien elle s'élevait au-dessus, en sorte qu'on fut obligé d'avouer que la philosophie, toute grave qu'elle paraît, comparée à la sagesse de l'Évangile, n'est qu'une pure enfance. »

(1) Voyez des extraits des Morales d'Aristote, faits par Bossuet lui-même, et que nous avons, pour la première fois, publiés en les traduisant, à la suite de notre *Essai sur la Philosophie de Bossuet, avec des fragments inédits*; in-8, nouv. édit. Paris, 1862.

Et « sans doute la morale d'Aristote, comparée à celle de l'Évangile, n'est, de même, qu'un bégayement. Ainsi Bossuet dut enseigner à son élève que « les fondements inébranlables sur lesquels s'appuie la société humaine sont : un même Dieu, un même objet, une même fin, une origine commune, un même sang, » et non pas seulement un même intérêt, un besoin mutuel, tant pour les affaires que pour la douceur de la vie, ni surtout cette justice si imparfaite, dont la loi souveraine est la loi du talion. Il dut remarquer que les vertus véritables se fondent sur l'humilité et non pas sur l'orgueil, que l'amitié ne peut suppléer la charité, et que mieux vaut un cœur pur qu'une intelligence sublime. Il dut observer enfin que la douleur conduit à Dieu par le sacrifice, bien plus que le plaisir par la jouissance. Mais Bossuet ne jugea pas que, pour être incomplète, la sagesse d'Aristote fût à mépriser. Il trouvait apparemment dans le génie tempérant et vigoureux du philosophe Grec une conformité singulière avec son propre génie. N'était-ce rien d'ailleurs que d'avoir déterminé les principes constitutifs des sociétés, de telle sorte que deux mille ans plus tard, tous les publicistes rappelleraient ces principes, les uns pour les combattre, les autres pour s'en autoriser? N'était-ce rien que d'avoir tracé ce portrait du sage, qui prend plus souci de la vérité que de l'opinion, et uniquement occupé à exercer son naturel bienfaisant, ne recherche ni les représailles ni la vengeance, mais se montre miséricordieux, clément et prêt à pardonner? N'était-ce rien enfin que d'avoir proclamé, en plein paganisme, que le plaisir mène à Dieu, la pensée plus que le plaisir, et que la vie la plus simplifiée est la vie la meilleure? Au lieu donc de rabaisser ou de taire les vertus des païens, afin de porter plus haut la puissance de l'Évangile, ce qui est le procédé des petits esprits, Bossuet s'appliquait à mettre en lumière les plus beaux préceptes de l'antiquité, prouvant, il est vrai, combien les enseignements du Christianisme leur sont supérieurs, mais combien aussi les chrétiens doivent rougir de la bassesse de leurs pensées et des faiblesses de leur conduite, quand ils viennent à considérer les maximes « de ceux qui n'avaient pas

ouï les promesses de la vie future, et ne connaissaient les biens éternels que par des soupçons ou par des idées confuses (1). »

Avec Bossuet, rendons pleinement hommage au génie moral du Stagirite.

Mais si la *Morale*, la *Politique* d'Aristote, offrent d'inestimables parties, c'est surtout par sa *Logique*, que les commentateurs appelèrent *Organon*, par son Traité de l'*Être*, qu'ils nommèrent *Métaphysique*, qu'Aristote s'est acquis autorité parmi les penseurs, et, pendant de longs siècles, a occupé les esprits. L'*Organon* dévait défrayer la Scolastique presque tout entière, et la *Métaphysique* servir d'initiation aux libres penseurs de la Renaissance.

Il faudrait des volumes pour donner une idée complète de l'*Organon*. Car, dans cette analyse immense de la pensée et de ses lois aucun détail n'a échappé à la sagacité extraordinaire d'Aristote, qui en est venu aux plus étonnantes précisions. Disons seulement que l'*Organon* comprend six traités distincts, mais qui s'enchaînent étroitement, et indiquons aussi l'objet de chacun de ces traités.

Dans le premier, qui a pour titre « De l'interprétation, ou du langage, » Aristote définit la proposition, expression de la pensée élémentaire, qui est jugement, et en indique les deux espèces principales, les propositions absolues et les propositions modales.

Passant ensuite à la considération des idées qui servent à former la proposition, il cherche à déterminer les conceptions essentielles, les affirmations radicales, auxquelles peuvent être ramenées toute conception et toute affirmation. Il porte leur nombre à dix : l'être, la qualité, la quantité, la relation, le temps, le lieu, la situation, la possession, l'action, la passion. C'est là cette liste fameuse des catégories, qui nous apparaît, en quelque sorte, comme le clavier de la pensée, qu'émeut la réalité.

Toute pensée n'est pas intuitive, toute vérité immédiate.

(1) *Essai sur la Philosophie de Bossuet*, etc., p. 261.

Le plus souvent, au contraire, il arrive qu'il nous faut rapprocher des idées déjà connues pour en déduire d'autres idées, qu'il s'agit de vérifier ou d'acquérir. De ce rapprochement, qui est une recherche détournée, naît le syllogisme. Aristote a décrit, qualifié tous les éléments du syllogisme; il en a indiqué les différentes espèces, les figures, les modes, et ces règles d'une autorité indéclinable, à l'aide desquelles on reconnaît que sur deux cent cinquante-six combinaisons, ou syllogismes possibles, dix-neuf seulement sont concluants.

La conclusion d'un syllogisme, c'est-à-dire la vérité à laquelle on arrive par le circuit du raisonnement, participe toujours de la nature de la vérité d'où on est parti. Si cette vérité initiale est contingente, la conclusion elle-même ne renfermera qu'une vérité contingente; si nécessaire, la conclusion comprend une vérité nécessaire. Dans ce dernier cas, le syllogisme est démonstration.

Mais c'est bien plutôt en matière contingente qu'en matière nécessaire que s'exerce le raisonnement. C'est pourquoi, après « les Analytiques » et dans la cinquième partie de l'*Organon*, ou « les Topiques, » Aristote indique les sources d'où se pourront tirer les arguments probables.

Enfin, dans une sixième et dernière partie, intitulée les « Réfutations sophistiques, » il prémunit les esprits contre les artifices des sophistes, leurs piéges sans nombre, leurs perfides et inextricables évolutions.

De la sorte, se trouvent réunis dans l'*Organon* la science et l'art de la pensée, la théorie et les applications, et ce monument colossal, dont à peine nous avons rappelé les divisions principales, reste à coup sûr une des œuvres les plus prodigieuses de l'esprit humain.

Aussi, parvenu au terme de ses travaux de Logique, Aristote n'a-t-il pas craint de parler des recherches, des veilles, des labeurs qu'ils lui avaient coûtés, et, avec une candeur tout antique, de réclamer à la fois reconnaissance et indulgence; reconnaissance pour des découvertes où nul ne lui avait tracé la voie, indulgence pour les lacunes qui se doivent nécessairement rencontrer dans une œuvre d'une telle immensité.

La postérité a rempli le vœu d'Aristote. En le proclamant, depuis plus de deux mille ans, le législateur de la pensée, elle a témoigné et témoigne encore hautement de sa reconnaissance. Mais ce respect mérité, cette admiration légitime ne doivent pas nous empêcher de remarquer les graves imperfections de l'*Organon*. Ces imperfections se peuvent d'ailleurs résumer en quelques mots : Aristote a ignoré la véritable origine des principes sur lesquels reposent le raisonnement et la démonstration.

En effet, d'où procèdent les majeures de tout syllogisme ? Et si la plupart sont des acquisitions de l'expérience, n'y en a-t-il pas d'autres, idées premières ou axiomes, qui, développées par l'expérience, la dépassent, et manifestées en nous, ont au-dessus de nous leur origine et leur raison d'être ? — On ne saurait sans injustice attribuer à l'auteur de l'*Organon* cet adage du sensualisme : « Que rien n'est dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans les sens. » Suivant Aristote, outre les idées, qui sont des intuitions de fait, il y a en nous une puissance des intelligibles, qui, sous l'influence de la sensation, passe à l'acte et se réveille ; qui, accablée durant l'enfance par le poids de la chair, se reforme peu à peu, comme se reforme une armée, lorsque, dans la déroute, un soldat s'arrêtant, un second s'arrête et successivement des bataillons entiers ; qui enfin, grâce au concours de la mémoire et au déploiement de l'induction, conduit l'esprit du particulier au général. Cette puissance néanmoins n'est pas innéité. Il serait singulier en effet qu'il y eût en nous des connaissances que cependant nous ne connaîtrions pas. Cette puissance n'a pas non plus, hors de nous, une autorité qui nous domine. Elle est purement subjective, et ainsi l'*Organon* ressemble à une pyramide renversée qui reposerait sur sa pointe, non sur sa base.

L'erreur d'Aristote est donc toujours la même, irréparable, continue. En psychologie, il n'ose affirmer la spiritualité de la personne humaine. En morale et en politique, il n'admet pas de droit absolu. En logique, il ne sait pas davantage apercevoir ces principes irréfragables, qui donnent à la vérité un inébranlable fondement. Or, cette

radicale erreur tient à sa métaphysique, faîte et support de sa doctrine tout entière.

Rien n'est plus grandiose, au premier aspect, que l'idée qu'Aristote a conçue de Dieu, et dont il découvre la trace dans les religions et les traditions de son temps. Car il avoue que les arts et la philosophie ont été plusieurs fois perdus et retrouvés. Mais que les mythes, utiles sans doute pour conduire la multitude, sont des imaginations imparfaites et grossières! C'est dans le passage vivifiant de la puissance à l'acte, par où la Nature, des limites du néant s'élance aux frontières de l'être, que Dieu se manifeste et se révèle. Ce passage est mouvement. Or tout mouvement suppose un moteur, et il faut bien, sous peine de se jeter dans un progrès à l'infini, qui est l'absurde, s'arrêter à un premier moteur, qui lui-même ne soit pas mû. Dieu est ce moteur immobile. De plus, ce n'est pas à la manière d'un ouvrier qui se fatigue, que Dieu imprime le mouvement à tout ce qui se meut. Il meut, comme objet d'amour, en tant que souverain intelligible et souverain désirable. Essentiellement un, présent à l'univers, comme l'ordre préside à ce qui est ordonné, comme un chef d'armée commande une armée, il a en lui-même une existence indépendante. Et cette existence est action pleine et complète; action sans discontinuité, sans développement successif et sans matière. Dieu est acte pur; cet acte pur est pensée. Si en effet le bonheur pour l'homme consiste à être éveillé, à sentir, à penser, et aussi à se ressouvenir et à espérer, une pensée toujours actuelle, voilà la félicité de Dieu. D'un autre côté, que pourrait penser Dieu de meilleur, de plus excellent que lui-même? Évidemment, à penser tout ce qui ne serait pas lui, sa pensée s'abaisserait. Dieu est donc non-seulement le moteur immobile, l'éternel vivant, mais l'éternelle pensée, la pensée qui se pense elle-même, la pensée de la pensée!

Certes, une telle conception est magnifique et très-digne assurément de l'auteur de la *Métaphysique*. Cependant, qui ne voit que, pour enfler l'idée de Dieu, Aristote la compromet? Ce Dieu abstrait, « ce roi solitaire, relégué par delà les mondes sur le trône désert d'une éternité silencieuse, »

ce moteur qui s'avilirait à connaître la Nature qu'il meut, et qui par conséquent n'est pas plus connu de l'homme que de la plante, est-il providence, est-il la bonté, la justice suprême, le Dieu qu'invoque, qu'adore l'humanité? Aristote ne le pense pas et ne saurait l'affirmer. Vainement il fera profession d'optimisme; vainement même il pourra dire que Dieu traverse le monde en ligne droite et qu'il y ramène ceux qui s'en écartent, suivi qu'il est de la justice vengeresse, réservant pour les bons des trésors inépuisables de béatitude. Au vrai, son Dieu est sans rapport avec nous, insensible à nos plaintes, sourd à nos prières, indifférent à notre destinée.

Si Aristote, observant l'âme attentivement au lieu de s'aventurer dans une série de déductions rigoureuses mais vides, avait su démêler en nous la nature et le rôle de la raison, peut-être aurait-il été conduit à reconnaître que la raison est Dieu lui-même. La raison, réfléchie dans la conscience, lui aurait suggéré « par la suppression des limites de nos perfections, » la notion d'un Dieu vivant. Ce Dieu lui aurait apparu, à son tour, donnant à la raison une autorité inviolable et aux principes une efficacité certaine.

La vérité, la loi morale, ne valent que par le rapport immédiat du monde et de Dieu. Aristote a supprimé ce rapport. — La personnalité humaine n'est assurée qu'autant que Dieu est distinct du monde. Par une contradiction flagrante et en dépit de l'abstraction de son Dieu, Aristote n'a pas établi cette distinction. Dieu est encore moins, dans son système, un centre autour duquel tout gravite aveuglément qu'une lumière qui se répand de proche en proche et pénètre la matière ténébreuse. Si Aristote échappe au panthéisme, ce n'est, tout ainsi que Platon, que pour tomber dans le dualisme.

Aristote et Platon! quels noms néanmoins, quels génies! quels précepteurs du genre humain! Au moyen âge ce ne sera pas trop de saint Augustin et de saint Thomas pour développer leurs doctrines; dans les temps modernes ce ne sera pas trop de Leibniz et de Bossuet!

D'ordinaire, on oppose Aristote et Platon l'un à l'autre,

et on ne parle de ces deux maîtres de la pensée que pour les faire lutter entre eux. Il faudrait bien plutôt montrer comment ils se concilient.

Sans doute, les points par où ils diffèrent sont nombreux, incontestables. Aristote s'attache au particulier et Platon au général ; celui-ci à l'idée et celui-là au fait. La méthode de l'un est la dialectique, qui, soutenue par l'amour, s'élève d'un vol rapide ; la méthode de l'autre consiste dans l'observation et la déduction, qui rasent timidement le sol. Aristote explique mieux les phénomènes de l'expérience ; Platon l'origine des principes. On doit à Aristote d'inimitables analyses ; Platon allume et nourrit en nous la flamme divine de l'espérance. Mais toute la doctrine de l'un se résumant dans la théorie des idées, toute la doctrine de l'autre dans la théorie des causes, en définitive ces deux beaux génies tendent au même résultat. A tout le moins, ils se complètent l'un par l'autre. Oui, représentée par Platon et par Aristote, il semble que la raison soit en possession de toutes ses forces, de ses pieds et de ses ailes. Et s'il est vrai que la philosophie, comparable à Antée, ait besoin de bases et d'élans, ἐπιβάσεις καὶ ὁρμαί, c'est dans le Lycée qu'elle doit chercher sa base terrestre ; c'est dans l'Académie qu'il lui faut prendre son élan vers les cieux !

XIV

PYRRHON. ÉPICURE

Avec Platon et Aristote la philosophie, dans l'antiquité, a fait un suprême effort. Il semble que le flot du dogmatisme ait atteint l'extrême rivage et qu'il n'ait plus, dès lors, qu'à refluer vers son point de départ.

Et en effet, parti du Pythagorisme, le Platonisme, par l'enseignement de Speusippe, de Xénocrate, de Phédon, de Cratès, de Crantor, revient peu à peu au Pythagorisme. Cadres vides de l'existence, fantômes sans substance, sans efficace, on assimile les idées aux nombres, et aux mathématiques la philosophie.

Parti de la physique et de l'activité relative de la nature, pour, de là, s'élever à l'acte pur; synthèse de l'acte et de la puissance que le mouvement enveloppe, le Péripatétisme, à travers les expositions de Théophraste, de Cléarque, d'Aristoxène, de Dicéarque, de Straton, dégénère et revient à la physique.

Dans le Platonisme et le Péripatétisme se trouvent d'ailleurs des semences qui ne tardent pas à germer.

Du Péripatétisme proviennent, par de subtiles dérivations, mais à la fois : l'Épicurisme, qui, retranchant toute idée d'action et de puissance, réduit toutes choses à l'absolue inertie de la matière; le Stoïcisme, qui dans la matière absorbe la pensée, et dans la puissance l'action.

Du Platonisme procède l'Alexandrinisme, qui, au-dessus du Péripatétisme, cherche à atteindre, dans l'absolue unité, la commune origine de la nature et de la pensée.

Tels sont, jusqu'à la fin de l'antiquité, les développements de l'esprit humain au milieu des systèmes et des faits. Or,

on peut assigner à ces systèmes un double caractère. Car ils prennent tous pour base la physique et pour terme la morale, qu'ils ramènent à l'ataraxie, c'est-à-dire au complet et imperturbable repos. Nous assurer un point fixe parmi les agitations de l'existence, restituer en nous l'image altérée du sage, calmer les passions qui troublent sa sérénité, dissiper les épaisses ténèbres de l'opinion qui l'offusquent, voilà le souverain objet qu'ils se proposent. Malgré la contrariété apparente de leurs méthodes, Épicure et Zénon tendent à ce même et unique but. Mais ni Épicure ni Zénon n'ont été les premiers à proclamer que le souverain bien consiste dans le repos, l'apathie, l'indifférence, en un mot dans l'ataraxie. Avant eux, Théophraste, comblé d'ans, de prospérités et d'honneurs, à sa dernière heure déclarait à ses disciples : « qu'il n'avait rien à leur recommander, sinon de se rappeler que dans la vie la gloire offre un appât trompeur ; car à peine commençons-nous à vivre qu'il nous faut mourir. » Cette profession de foi, par le découragement, invitait déjà les esprits à l'ataraxie. Pyrrhon, de son côté, les y poussait violemment par son scepticisme.

Né à Élis, imbu dans sa jeunesse des principes de Démocrite et formé à l'éristique de Mégare, Pyrrhon, qui florissait vers l'an 340 avant notre ère, fut du nombre des savants qui accompagnèrent Alexandre dans ses expéditions. A son retour, ses compatriotes l'élevèrent à la dignité de grand prêtre.

Pour lors, Platon était mort, Aristote vieillissant. Les Cyniques et les Cyrénaïques se partageaient les intelligences. Dans les écoles, tout était lutte, critique, contradiction ; il n'y avait plus d'autorité qui fît loi. C'est pourquoi Pyrrhon déconcerté se sentit saisi d'une profonde tristesse. On rapporte qu'il se plaisait à répéter les vers où Homère compare les hommes aux feuilles des arbres, lesquelles tombent chaque hiver. On raconte que, surpris par une tempête, il montra à ses compagnons effrayés un porc qui, sur le bâtiment, mangeait tranquillement sa pâture, indiquant de la sorte quelle devait être l'impassibilité du sage. Ces traits et beaucoup d'autres disent assez sous quelle influence d'inquiétude

et d'abattement fut conçue cette doctrine de scepticisme, qui, traversant les âges, devait retenir le nom de son auteur.

Ce serait d'ailleurs une erreur de croire que le Pyrrhonisme soit cette négation radicale, qui, s'enveloppant de formules ingénieuses, s'obstine à mettre tout en doute, jusqu'au doute même. Bien entendu, le scepticisme de Pyrrhon est purement objectif. Pyrrhon refuse de se prononcer sur la réalité extérieure ; il n'affirme rien au delà des sens; mais les sensations qu'il éprouve, mais les phénomènes qui se passent au dedans de lui-même, il ne songe pas un instant à les nier. Le sage se conformera donc aux apparences ; il accommodera sa conduite aux institutions religieuses établies, aux prescriptions de la loi, d'où découle la distinction du vice et de la vertu. Mais tout en agissant en homme, il pensera en philosophe. Par conséquent il s'abstiendra, il suspendra son jugement, il n'aura garde de se prononcer sur la nature des causes, dont il constate en soi-même les irrécusables effets. De cette abstention naîtra pour lui l'ataraxie, ou le bonheur.

Cette abstention, Pyrrhon s'attache à la motiver.

De là les dix raisons d'époque, δέκα τρόποι ἐποχῆς, qui toutes ne sont que des extensions de la huitième, ou de la relativité : 1-2. la variété des animaux; 3. la diversité des organes des sens ; 4. la disposition du sujet qui perçoit ; 5. la situation de l'objet qui est perçu ; 6. les circonstances ; 7. la quantité et la constitution de l'objet ; 8. la relativité ; 9. la rareté ou la fréquence des événements ; 10. la variété des mœurs, des coutumes, des opinions.

Ramené à ses termes véritables, manifestement le Pyrrhonisme ne saurait se confondre avec cette universelle négation, qui n'est pas tant un état de l'intelligence qu'une extravagance de la volonté. Toutefois, il implique deux contradictions qui le ruinent.

En effet, pour ce qui est de la réalité extérieure, il en affirme au moins ceci, à savoir qu'il n'en faut rien affirmer. Et, en second lieu, s'il recommande l'abstention, c'est au nom de l'idée qu'il s'est faite du bien véritable. Sa suspension, en définitive, est donc action.

Décrédité par ces contradictions, le Pyrrhonisme put étonner les esprits; il n'eut pas la puissance de les captiver. Au lieu de se prendre à un dogmatisme qui se fuit soi-même et se désavoue, ils s'attachèrent à un dogmatisme résolu, tour à tour au dogmatisme d'Épicure et au dogmatisme de Zénon.

Épicure naquit à Athènes, au bourg de Gargettos, vers l'an 341 avant notre ère. Relégué à Samos, son père y devint, dit-on, maître d'école, et on rapporte que sa mère allait de cabane en cabane, faisant métier de conjurer les mauvais sorts et de guérir les malades par des aspersions d'eau lustrale. Épicure, qui était chargé par sa mère de prononcer les paroles sacramentelles, aurait ainsi puisé dans les habitudes de son enfance la haine des superstitions.

Quoi qu'il en soit, on le trouve plus tard sous la discipline d'un grammairien. Et comme un jour le maître expliquait ces mots d'Hésiode :

« A l'origine naquit le chaos. »

« Et le chaos d'où naquit-il ? » demanda Épicure. Le grammairien resta court. L'élève se promit, dès lors, de ne plus étudier que les philosophes. On le voit donc à Athènes s'initiant, en quelque sorte, à toutes les doctrines à la fois, à celles d'Anaxagore, d'Archélaüs, de Démocrite, de Pythagore, de Platon, d'Aristote. Ce ne fut qu'à l'âge de trente-six ans qu'il se décida à y ouvrir école, et après avoir successivement habité Colophon, Mytilène, Lampsaque. Et tandis qu'il donnait lui-même l'exemple de la frugalité la plus austère, ne vivant que de pain et d'eau, ayant trop de la plus petite pièce de monnaie pour sa nourriture de chaque jour, le mot de « Volupté, » qu'il avait fait écrire sur la porte du jardin qu'il habitait, lui attirait une multitude d'auditeurs. Il mourut de la pierre, tranquille malgré d'atroces douleurs, vers l'an 270.

Sa doctrine resta sacrée parmi ses disciples et sa mémoire leur devint une espèce de culte. Chaque mois, chaque année, au jour anniversaire de sa mort, se conformant aux dispositions de son testament, ils se réunissaient dans des repas

communs. Ils vénéraient son image ; partout reproduite, elle était gravée sur leurs coupes, sur leurs anneaux. Quelques-uns l'adorèrent comme un Dieu. A d'autres il apparaissait comme un rédempteur.

Épicure n'avait pas composé moins de trois cents ouvrages, qui tous ont été perdus. Mais les fragments de son traité « De la Nature, » retrouvés en 1828 dans les fouilles d'Herculanum, et les écrits de ses successeurs, permettent de se faire une exacte idée de ses principes.

Suivant Épicure, le souverain bien de l'homme est le calme. Or ce calme est compromis ou par les passions qui agitent le corps, ou par les opinions qui troublent l'esprit. La morale doit nous enseigner à maîtriser nos passions. C'est le propre de la physique de dissiper les vaines terreurs qui nous assiégent et qui proviennent de la croyance aux Dieux, de la croyance en notre immortalité. Enfin, comme cette lutte contre les passions et les opinions suppose que nous savons où est le vrai et où est le faux, une troisième partie de la science est nécessaire, qui nous apprenne à distinguer la vérité de l'erreur. C'est l'objet de la logique ou canonique.

Ainsi la physique est faite pour la morale, la canonique pour la morale et pour la physique, et la canonique, la physique, la morale tout ensemble doivent tendre à produire en nous l'état par excellence, l'imperturbable ataraxie.

Rien n'est plus simple que la canonique d'Épicure. Il admet bien des idées générales ou anticipations προλήψεις ; mais à l'origine toute anticipation est sensation, αἴσθησις. Quant à la sensation, elle résulte de l'impression que font sur nous les espèces ou effluves, sans cesse émises par les objets. Nécessaires, fatales, les données des sens ne nous trompent jamais et toute erreur naît de l'opinion.

La physique s'accorde à merveille avec la canonique. Car Épicure pose qu'il n'y a dans le monde que des corps. Le vide, des atomes pesants et à un certain moment de la durée, dans un certain lieu de l'espace, soumis à une déviation ou clinamen, d'où naît leur agrégation ; ce sont là les éléments de l'univers, auquel préside le hasard. Les Dieux que le genre humain adore ne sont guère que des

fantômes, éternellement oisifs dans les interstices du vide. Qu'on les révère donc, si l'on veut, pour suivre la pratique commune, mais qu'on sache qu'ils n'importent et ne se rapportent en rien à nos joies ni à nos maux.

Les terreurs de l'immortalité sont tout aussi superstitieuses que la puérile épouvante que nous inspirent de lointaines et stupides Divinités. En effet, agrégat fragile d'atomes ronds, composé mobile de souffle, de feu et d'air, dotée peut-être d'un quatrième élément, celui de la sensation, lequel réside dans la poitrine, l'âme se dissout avec le rempart du corps. Par conséquent, qu'on ne frémisse plus à la pensée des enfers. C'est en nous seuls qu'il les faut chercher. Les Furies vengeresses ne sont autre chose que l'avarice, l'ambition, les mille désirs cuisants qui nous travaillent.

De la sorte, la tâche de la physique est accomplie. Elle a arraché à Jupiter sa foudre, et ses forces au maître du tonnerre.

« Eripuitque Jovi fulmen viresque Tonanti. »

Elle a démontré qu'après la mort il n'y a rien, que la mort elle-même n'est rien.

« Post mortem nihil est, ipsaque mors nihil. »

Les voies sont libres et désormais la morale peut proposer utilement ses préceptes.

Le terme de la morale est le plaisir. Mais le plaisir est de deux sortes : ou il est en mouvement, comme il arrive dans les jouissances de la partie végétative de notre être ; ou il exclut le mouvement, comme dans les jouissances de la vue, de l'ouïe, de la pensée. Or, le plaisir qui n'est pas en mouvement l'emporte de beaucoup sur le plaisir en mouvement. Le plaisir par excellence, le plaisir constitutif, ἡδονὴ καταστηματικὴ, consiste dans la pensée et c'est pourquoi il convient de cultiver les vertus, qui toutes procèdent de la prudence. Car l'observation de la justice, de la tempérance, nous met à l'abri d'une infinité de maux ; le courage nous est un bouclier contre l'adversité ; l'amitié produit des

fruits délicieux, semblable à une terre fertile qu'on ensemence.

Est-ce à dire qu'Épicure en revienne, même en l'affaiblissant, à la distinction des vertus morales et des vertus intellectuelles, proposée par Aristote? Loin de là, l'âme étant un agrégat d'atomes, toute pensée ne peut être que sensation, et toute sensation tient à la chair. Ainsi le plaisir constitutif, qui est la pensée, se ramène en dernière analyse au plaisir de la chair, au souvenir de ce plaisir éprouvé, à l'espérance qu'il se renouvellera. Il y a plus. Parmi les plaisirs de la chair, le premier est à la fois le plus simple, le plus élémentaire et le plus grossier, c'est le plaisir de la nutrition. « Le ventre, disait Métrodore, le disciple chéri d'Épicure, le ventre est le véritable objet de la philosophie conforme à la nature. » — « Le plaisir du ventre, dit Épicure lui-même, est le principe et la racine de tout bien. » Des sublimes hauteurs de l'intellect, voilà l'homme précipité dans les bas-fonds d'une sensibilité bourbeuse.

Tous les excès de l'Épicurisme vulgaire seront-ils donc justifiés, et n'y a-t-il plus qu'à se couronner de roses, à s'enivrer de vins fumeux, à se plonger dans les voluptés infâmes, à s'écrier :

« Sans les dons de Vénus, que deviendrait la vie? »

Ici encore la morale d'Epicure prend une face inattendue. En effet, comme c'est un principe dominant, que le plaisir qui n'est pas en mouvement vaut mieux que le plaisir en mouvement, il s'ensuit que les plaisirs de la chair qui comportent le calme sont préférables à ceux qui amènent l'agitation. Qu'on ne s'imagine pas qu'entre jouir et souffrir le milieu soit indifférent. Le plaisir consiste moins à jouir qu'à ne souffrir pas, et si l'on veut y prendre garde, on reconnaîtra que l'absence de la douleur est pour nous le bien véritable. Le sage, par conséquent, usant de sa liberté, qui est comme un clinamen des atomes de l'âme, le sage s'appliquera, par-dessus tout, à éviter la douleur et toutes les occasions de trouble qui l'engendrent. Une nourriture frugale, un peu d'eau et de pain d'orge lui seront préférables

aux banquets les plus somptueux. Il n'ira pas aveuglément se jeter dans les embarras des affaires et de l'ambition. Car « qu'avait Épaminondas, par exemple, disent chez Plutarque les Épicuriens, à s'aller promenant avec son armée par tout le Péloponèse, et pourquoy il ne se tenait plustost quoy en sa maison, avec un petit chappellet en la teste, entendant à faire bonne chere et à se bien traitter? » Le sage ne se chargera pas non plus des liens du mariage, des soucis d'une femme et d'enfants. Il renoncera de même à l'amour, à la crainte, à l'espérance. Au lieu de dédoubler, de multiplier son être, de le répandre sur toutes choses, de le rendre vulnérable, en quelque sorte, par tout l'univers; il se resserrera, se repliera en soi-même, se réduira, s'il le peut, à l'état d'un atome ignoré, perdu dans l'immensité du vide. C'est par là qu'il s'égalera aux Dieux.

Sous prétexte de conduire l'homme, par la volupté, au bonheur, Épicure le ravale au-dessous des bêtes, qui, du moins, ressentent quelque joie, tandis que la joie, pour lui, consiste à ne souffrir pas. Ainsi l'état de l'âme devient comparable à l'état de la plante; que dis-je, à l'état du corps qui déjà n'est plus que cadavre, et que bientôt on va descendre au tombeau!

L'Épicurisme était né de la haine des superstitions. Les noms d'intérêt et de plaisir qu'il invoquait sans cesse avaient suffi à le rendre populaire. Et cependant quels résultats avait-il produits? A la croyance aux Dieux il avait substitué la tristesse morbide d'un athéisme déguisé; aux agitations de la vie, l'insensibilité et l'indifférence, dernières ressources du désespoir. Après avoir déclaré que la philosophie était une médecine, il faisait consister la guérison qu'elle procure à ne plus rien sentir. Après avoir réduit tout l'être à la passion, il prêchait l'impassibilité, et là où il ne voyait plus qu'une chair frémissante, c'était de la dompter qu'il parlait uniquement. Du mouvement qui commence sans cause, il prétendait conduire l'homme au repos de l'absolue inertie, édifiée sur le hasard.

Si on se demande comment avait pu s'accréditer cette doctrine choquante, disparate, qui promettait tant et qui tenait

si peu, on reconnaîtra sans peine que toute sa faveur lui vint de son opportunité. Professée avec enthousiasme, à une époque où la Grèce se sentait épuisée de ses héroïques efforts, mais aussi de ses dissensions ; où le monde, depuis l'Inde jusqu'à la Macédoine, était en proie aux contentions sanglantes des successeurs d'Alexandre, elle fut l'expression avouée d'un siècle de lassitude. On a pu même spécieusement soutenir qu'elle servit plutôt à tarir la source des désordres qu'à l'alimenter. Car sa théorie du plaisir était moins une excitation qu'un frein aux déportements de ces temps calamiteux. Si elle niait l'intervention des Dieux, c'était alors que la plupart des intelligences cultivées ne croyaient plus même à leur existence. En dégoûtant les esprits des affaires publiques, elle les éloignait aussi des rivalités jalouses d'un étroit patriotisme. Enfin ses maximes d'indifférence étaient en même temps des maximes de bienveillance, qui répandaient dans les mœurs des habitudes de mansuétude et de douceur.

Mais loin que l'Épicurisme fût capable d'arrêter la décadence de la Grèce, il n'était propre qu'à l'accélérer. Et il faut entendre Plutarque lui reprocher sa perpétuelle et radicale stérilité en grandes actions et en grands hommes.

« Zenon, le familier de Parmenides, entreprit, dit Plutarque, de tuer le tyran Demylus, et aiant failly à son entreprise, maintint la doctrine de Parmenides, comme un or fin, sans tare, espuré par le feu, montrant par effect qu'il n'y a rien qui soit espouvantable à l'homme magnanime, sinon le deshonneur, et qu'il n'y a que les enfans et les femmes, qui craignent la douleur : car tronçonnant luy mesme sa langue avec les dents, il la cracha au visage du tyran. Mais de l'eschole et de la doctrine d'Epicurus, je ne demanderay pas qui soit sorty pour tuer un tyran, quel vaillant homme ait fait de grandes apertises d'armes, quel législateur, quel magistrat, quel conseiller de roy, ou gouverneur de peuple, qui soit mort, ou qui ait esté tormenté pour soutenir le droict et la justice : mais seulement quel de tous ces sages icy a jamais fait un voiage par mer, pour le bien et service de son païs, qui a esté en ambassade, qui a despendu quel-

que argent, ou qui a escrit aucun beau faict de gouvernement que vous aiez oncques fait. »

Tel est en effet l'Épicurisme. En même temps qu'il nous délie de tous nos devoirs, il supprime les plus nobles mobiles de notre activité. Matérialisme et égoïsme tout ensemble, sous sa sinistre influence, l'univers redevient chaos; des apparentes douceurs de sa doctrine naissent des férocités inouïes; de la paix qu'il propose, des guerres pleines d'angoisses et où le faible est livré à tous les caprices du fort; des plaisirs qu'il promet, d'insupportables douleurs. Et s'il se vante de détruire les superstitions; comme parmi les hommes il y aura toujours des autels et qu'il ne se peut que des autels soient sans Dieu, il n'en chasse la Providence, vengeresse du crime et protectrice de la vertu, que pour y placer quelque monstre, l'horreur de la nature, un Tibère ou un Néron!

L'Épicurisme est le repos fatal; c'est le léthargique sommeil des civilisations et des esprits en déroute. Qui les arrachera à cette torpeur funeste? Qui les préservera de ces langueurs qui les tuent? Sera-ce le Stoïcisme?

XV

ZÉNON ET LE STOICISME

Quelques hommes héroïques, dispersés dans le long cours des âges, quelques actions d'une éclatante et étonnante vertu, ont valu au Stoïcisme une réputation, qui a survécu à toutes les vicissitudes de l'opinion et des systèmes, qui est presque de la popularité. Au dix-huitième siècle, Montesquieu n'hésitait pas à se faire l'écho de cette renommée de convention. « Si je pouvais un moment cesser de penser que je suis chrétien, écrivait-il, je ne pourrais m'empêcher de mettre la destruction de la secte de Zénon au nombre des malheurs du genre humain. »

Malgré la consécration du temps, malgré aussi cette imposante autorité de l'auteur de l'*Esprit des Lois*, un examen attentif de la doctrine Stoïcienne nous obligera sans doute à rabattre beaucoup de cette admirative appréciation.

De même que l'Épicurisme était sorti du Cyrénaïsme, le Stoïcisme dériva du Cynisme et ce fut un disciple de Cratès, Zénon de Citium qui, vers l'an 300 avant notre ère, le mit en honneur. Il ouvrit école à Athènes et compta des rois parmi ses disciples : Antigone Gonatas, Ptolémée Philadelphe. Désignés d'abord sous le nom de Zénoniens, ses sectateurs reçurent définitivement celui de Stoïciens, à cause du Portique sous lequel il donnait ses leçons. C'était le Pécile, espèce de galerie enrichie des peintures de Polygnote.

Exposé par Zénon, le Stoïcisme fut développé par Cléanthe et défendu par Chrysippe, de Soles en Cilicie (280 av. J. C.), que son argumentation infatigable fit appeler « la colonne du Portique. » Comme l'Épicurisme, cette nouvelle doctrine se divise en trois parties : la logique, la physique et la mo-

rale. La logique est la base, la physique le moyen ou le milieu, la morale le couronnement du système tout entier.

Zénon, après avoir opposé à la faiblesse de l'opinion la force de la science, énonce, au début de sa logique, ce principe fondamental « qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait auparavant passé par les sens. » L'intelligence est donc une table rase, et sa partie la plus haute, τὸ ἡγεμονικὸν, rentre elle-même dans la sensation.

La sensation est le premier degré de la connaissance. Excité par l'impression extérieure, l'élément actif de notre être transforme en idées les faits de l'expérience. La synthèse des sensations produit le jugement ; la synthèse des jugements l'assentiment de l'esprit, la représentation compréhensive, φαντασία καταληπτικὴ ; et enfin la synthèse universelle donne naissance à la science. Peut-être même Zénon admettait-il des idées indépendantes de l'expérience, et comme des anticipations, προλήψεις.

Quoi qu'il en soit, il avait recours à d'expressives images pour marquer les divers degrés de la connaissance. Ainsi, la main ouverte représente pour lui la sensation ; à demi fermée, le jugement ; fermée complétement, la représentation compréhensive ; saisie avec l'autre main, le solide enchaînement des idées. De la sorte, les développements successifs de la pensée impliquent comme autant d'efforts distincts de l'élément actif de notre être, lequel se dégage péniblement de l'élément passif. La théorie de la tension constitue en effet le fond du Stoïcisme, et Hercule, idéal du labeur victorieux, est le type que se proposent les philosophes du Portique.

Leur physique correspond d'ailleurs parfaitement à leur logique.

Tout ce qui existe est corporel. Car tout ce qui existe est actif ou passif. Or l'action et la passion ne se conçoivent que dans des corps. Les qualités elles-mêmes sont des corps, et tout ce qui n'est pas corps est abstraction.

D'un autre côté, le corps est la réunion de deux éléments, de l'élément passif, qui est matière, et de l'élément actif, qui est esprit. Par conséquent Zénon ne sera pas athée, mais

plutôt panthéiste. Et en effet au sein de l'univers, il admet un Dieu, principe de tous les êtres, semence primitive et éternelle raison, semence de toutes les semences et raison de toutes les raisons. C'est le σπερματικὸς λόγος.

Ce n'est pas tout. Ce Dieu est providence, πρόνοια. Force motrice du monde et qui enveloppe tout ; ressort unique de l'organisme universl, il est aussi l'âme qui circule à travers les êtres, comme le miel dans les rayons d'une ruche. Et de même que l'économie est l'ordre d'une maison, ordonnateur suprême, il ne souffre rien d'inutile, et mettant toute chose à sa place, ne laisse rien au hasard. Il est l'auteur d'un poëme grandiose.

La Providence serait-elle pour Zénon telle que nous la concevons nous-mêmes, distincte du monde, douée de conscience, de bonté et de liberté? Nullement. Le principe des Stoïciens est soumis à un développement fatal, qui est le monde. Il est à la fois Nature et Dieu.

Aussi, après en avoir fait une semence, le comparent-ils à un souffle, πνεῦμα, à un feu artiste, qui marche par des voies certaines vers la génération. C'est le Phénix, l'oiseau mystique de l'Égypte et de la Chaldée, lequel renaît de ses cendres pour périr et renaître encore, marquant par ces vicissitudes le retour de la Grande Année. A le bien prendre, c'est la Nécessité, εἱμαρμένη, qui est la cause de tous les êtres, et il n'y a de Dieu que le Destin. Nos actions mêmes lui sont fatalement soumises, et nos résolutions dépendant toujours de phénomènes antérieurs qui les déterminent, notre liberté n'est qu'une spontanéité assez vaine.

Telle est la théologie physique, à laquelle les Stoïciens prétendent ramener la théologie mythique et civile.

La poésie avait divinisé les forces de la nature :

> « Echo n'est plus un son qui dans l'air retentisse,
> C'est une nymphe en pleurs, qui se plaint de Narcisse. »

La critique philosophique ne voit dans les Divinités de l'Olympe que les symboles des éléments de l'univers. Zeus, c'est la vie; Athénè, l'éther; le feu, Héphastos; l'air, Héra; l'eau, Posseidon; la terre, Déméter ou Cybèle. Il semble,

dès lors, que de tous les sanctuaires du paganisme s'élève un cri de détresse; les cérémonies languissent; les temples s'ébranlent; « les Dieux s'en vont ! »

De la physique Stoïcienne découle immédiatement la morale Stoïcienne. Un seul mot la résume. Elle enseigne à vivre conformément à la nature et à la raison; car la raison et la nature, c'est tout un. C'est là le principe des actes convenables, la règle des fonctions, des offices de l'homme, καθήκοντα.

Partie intégrante de la nature, l'homme est double comme la nature elle-même; il est forme et matière, âme et corps, et, en lui, le principe dirigeant se trouve comparable à l'araignée au centre de sa toile. Pour lui, la loi suprême, c'est que l'âme gouverne le corps.

Qu'est-ce donc, chez l'homme, que la vie conforme à la nature et à la raison? Une lutte entre la passion et la liberté. Il faut non pas régler, mais supprimer les passions, et la célèbre formule : « *abstine et sustine* » renferme toute la pratique nécessaire pour le triomphe de la liberté. On est libre ou on ne l'est pas, de même qu'un bâton est droit ou tortu. L'état intermédiaire est une illusion. Tout ce qui entrave la liberté est mauvais, tout ce qui l'assure est bon; le reste est indifférent, à ce point que les appétits indestructibles du corps, dans leurs plus honteux excès, la polygamie, l'anthropophagie même, deviennent légitimes et autorisés. Que sera-ce des devoirs sociaux, s'ils menacent de nous asservir, et n'avons-nous pas le droit, l'obligation de nous en affranchir?

L'exercice de la liberté suffit à nous conquérir la liberté.

Pour l'homme libre par conséquent, c'est assez de soi-même. Indépendant, il est semblable à un Dieu; il est plus qu'un Dieu : car cette indépendance, la Divinité la tient de sa nature, et lui de l'habitude. Qu'il s'écrie, s'il le veut : « *et cœlum et virtus!* » Mais qu'il se souvienne qu'il n'a rien à envier aux Dieux. La liberté parfaite en effet, c'est le bonheur. L'homme libre, c'est l'homme sage, et le sage possède en soi toutes les félicités et toutes les vertus. Il est riche, il est savant, il est beau, il est le roi des rois, et si la

douleur vient à l'atteindre, il déclare qu'elle n'est pas un mal. Ce sage, il est vrai, se rencontre rarement, et encore lorsqu'il existe, il est possible qu'il s'ignore. Mais il n'en est pas moins l'idéal qu'il convient de se proposer.

Il y a plus. Une fois conquise, la liberté ne saurait déchoir, et, quoi qu'il fasse, le sage est incapable de faillir. Il lui est permis d'attenter sans crime à sa vie. Le suicide, les déportements les plus abominables, n'altèrent en rien son inviolable impeccabilité.

Toutes ces extravagances, dont nous venons de développer le tissu, peuvent aisément se ramener à deux essentielles erreurs. En premier lieu, les Stoïciens ont cru que les passions sont radicalement mauvaises et qu'il importe de les déraciner. En second lieu, ils ont pensé que l'homme peut être à lui-même son bien. C'était pleinement méconnaître ce qu'il y a d'efficace dans les passions pour charmer, animer la vie tout ensemble, et nous tirer hors de nous, par l'amour, en nous tournant vers le seul objet qui le puisse remplir, c'est-à-dire vers Dieu.

Le cœur autant que l'intelligence, l'imagination non moins que la froide raison, proteste contre une pareille aberration. Et il semble presque qu'on puisse, s'adressant aux Stoïciens, leur dire avec Voltaire :

« Ne connaissez-vous point les filles de Pélie?
Dans leur aveuglement voyez votre folie.
Elles croyaient dompter la nature et le temps,
Et rendre leur vieux père à la fleur de ses ans :
Leurs mains par piété dans son sein se plongèrent;
Croyant le rajeunir, ses filles l'égorgèrent.
Voilà votre portrait, Stoïques abusés;
Vous voulez changer l'homme et vous le détruisez.
Usez, n'abusez point; le sage ainsi l'ordonne.
Je fuis également Épictète et Pétrone.
L'abstinence ou l'excès ne fit jamais d'heureux.
Je ne conclus donc pas, orateur dangereux,
Qu'il faut lâcher la bride aux passions humaines;
De ce coursier fougueux je veux tenir les rênes;
Je veux que ce torrent, par un heureux secours,
Sans inonder mes champs, les abreuve en son cours.
Vents, épurez les airs et soufflez sans tempêtes;
Soleil, sans nous brûler, marche et luis sur nos têtes!

Dieu des êtres pensants, Dieu des cœurs fortunés,
Conservez les désirs que vous m'avez donnés,
Ce goût de l'amitié, cette ardeur pour l'étude,
Cet amour des beaux-arts et de la solitude;
Voilà mes passions; mon âme en tous les temps
Goûta de leurs attraits les plaisirs consolants. »

Le Stoïcisme ne resta pas incontesté. Et à peine avait-il paru qu'il rencontrait d'ardents adversaires parmi même les représentants de l'Académie dégénérée.

Arcésilas de Pitane (316 av. J. C.), le fondateur de la moyenne Académie, sous prétexte de revenir à l'ignorance savante de Socrate, n'hésitait pas à soutenir que rien ne se peut comprendre et que l'incompréhensibilité même est incompréhensible. Il soutint contre Zénon et la sensation véridique la lutte la plus vive. Selon lui, il n'y a pas de différence absolue entre la vérité et l'erreur. Le sage doit donc s'abstenir et s'accommoder à la vraisemblance, comme si cette vraisemblance elle-même ne supposait pas une vérité!

Carnéade de Cyrène (215 av. J. C.), le chef de la nouvelle Académie, continua contre le Stoïcisme cette polémique sophistique, et ce fut contre Chrysippe qu'il dirigea son argumentation. Il n'eut pas de peine à démontrer tout ce qu'il y avait de contradictoire et de compromettant dans l'idée de ce Dieu qui est en même temps le monde; dans cette providence qui est fatalité; dans cette indifférence pour le plaisir, laquelle autorise tous les excès. Mais il s'attacha particulièrement à battre en brèche la logique Stoïcienne et à détruire toute créance à la φαντασία καταληπτική. Entre une proposition vraie et une proposition fausse, il y a une telle série, et indéfinie, de propositions qui se rapprochent de la vérité ou de l'erreur, que l'erreur et la vérité s'y confondent, sans qu'on puisse les distinguer. Carnéade va même jusqu'à nier la vérité de cette proposition, que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles. C'était supprimer du même coup le ressort de toute logique, le principe de contradiction. Aussi Carnéade remplace-t-il la certitude par la probabilité, dont il fait la

plus ingénieuse analyse, ne remarquant pas, à son tour, que parler de probabilité, c'est nécessairement supposer la certitude qui la mesure.

Le doute Académique servit du moins à mettre à nu les côtés faibles du Stoïcisme, qui ne pouvait être pour l'Épicurisme un contre-poids.

En effet, lorsqu'à des lieux communs de fantaisie on substitue une exposition textuelle des doctrines, on ne tarde pas à se convaincre que, partis des points les plus opposés, l'Épicurisme et le Stoïcisme arrivent à peu près aux mêmes résultats.

Et d'abord, leurs divisions sont les mêmes : logique, physique, morale. En logique, l'Épicurisme et le Stoïcisme font tous les deux dériver la connaissance de la sensation. En physique, tous les deux affirment, en définitive, sinon la matérialité complète, du moins la mortalité de l'âme. Les Dieux d'Épicure sont oisifs ; le Dieu de Zénon est nécessité. C'est après avoir ainsi dégagé l'homme des vaines terreurs de la vie future et des puissances d'en haut, que Zénon et Épicure conduisent l'homme à la morale. L'un fait du sage un atome qui se dérobe dans l'immensité du vide ; l'autre un être libre peut-être, mais à condition qu'il n'use pas de cette liberté stupéfiée. L'un et l'autre ont leurs paradoxes. Le sage d'Épicure est à lui-même l'infaillible artisan de son bonheur ; le sage de Zénon, dans son idolâtrie de soi-même, se proclame supérieur aux biens et supérieur aux maux. Le Stoïcisme, par la tension, τόνος : l'Épicurisme, par le relâchement, ἄνεσις, conduisent, l'un à une insensibilité orgueilleuse, l'autre à une voluptueuse indifférence. Dans les deux doctrines, c'est un complet dégagement de tout devoir, une indirecte négation de toute activité. Là, c'est l'égoïsme qui étouffe l'homme en le refoulant sur lui-même ; ici, l'égoïsme qui exténue l'homme en le vidant de lui-même. Le Stoïcisme et l'Épicurisme ne prennent pas l'homme tel qu'il est, ils l'imaginent. L'Épicurisme en fait un insaisissable fantôme, le Stoïcisme une immobile statue.

Tel fut pourtant le dernier développement de la philoso-

phie en Grèce, tel y fut le dernier dogmatisme. Au lieu d'en arrêter la chute, les tentatives d'un éclectisme impuissant, les conciliations vaines des Académiciens Philon et Antiochus, les tempéraments des Stoïciens Panétius et Posidonius, contribuèrent au contraire à l'accélérer. Et, chose remarquable ! la philosophie expirait en Grèce presque au moment même où y expiraient la nationalité et la liberté.

Bossuet n'a point hésité à reconnaître ce que la philosophie avait fait pour les y fortifier et les y maintenir. « Ce que fit la philosophie, pour conserver l'état de la Grèce, dit-il, n'est pas croyable. Plus ces peuples étaient libres, plus il était nécessaire d'y établir par de bonnes raisons les règles des mœurs et celles de la société. Pythagore, Thalès, Anaxagore, Socrate, Archytas, Platon, Xénophon et une infinité d'autres remplirent la Grèce de ces beaux préceptes. La philosophie et les lois faisaient, à la vérité, de beaux effets dans des naturels si exquis; mais la raison toute seule n'était pas capable de les retenir. Un sage Athénien et qui connaissait admirablement le naturel de son pays, Platon, nous apprend que la crainte était nécessaire à ces esprits trop vifs et trop libres, et qu'il n'y eut plus moyen de les gouverner quand la victoire de Salamine les eut rassurés contre les Perses. Alors deux choses les perdirent : la gloire de leurs belles actions et la sûreté où ils croyaient être. »

Cette fausse sécurité, cette pernicieuse complaisance en soi-même, en perdant la Grèce, lui laissèrent encore longtemps, il est vrai, la supériorité de la parole et de la pensée. Mais cette parole ne portait plus coup; cette pensée restait stationnaire. Le pouvoir effectif avait passé ailleurs, et la Grèce n'était plus qu'une province Romaine. C'est donc vers Rome qu'il nous faut tourner nos regards.

XVI

CICÉRON, LUCRÈCE, HORACE, VIRGILE

Ce n'est pas ici le lieu de rappeler les conquêtes glorieuses et les vicissitudes inouïes, qui firent des fils de chevriers à demi brigands, le peuple le plus puissant de l'univers. Le culte de la liberté, la pauvreté et une épargne sévère, le courage avec la frugalité et la dureté à soi-même pour compagnes, ce furent là les vertus maîtresses, par où s'accrurent les Romains. Toute leur politique consista, d'un côté, à ne jamais céder à la force ; d'autre part, à tout améliorer chez les nations qu'ils avaient soumises. L'amour de la patrie, le désir immense de la louange firent le reste.

« *Vicit* amor patriæ laudumque immensa cupido. »

Ainsi se constitua « le tempérament qui devait être le plus fécond en héros. »

Or, s'il est facile de pénétrer le secret de la grandeur des Romains, il n'est pas malaisé non plus de découvrir les causes de leur décadence.

Dans les beaux temps de la république et alors qu'elle était plus occupée à se défendre qu'à conquérir, les Romains ne plaçaient de dignité que dans l'agriculture et dans les armes. Le dictateur, qu'on était allé prendre à la charrue, retournait à son labourage, quand le péril avait cessé. Le commerce et les arts étaient laissés aux esclaves.

Mais toutes choses changèrent, une fois que Rome eut vaincu Carthage et pénétré dans la riche Asie. Le luxe se répandit. Les armées, devenues permanentes, se trouvèrent au service des grandes ambitions. Le droit de suffrage, prodigué à l'infini avec le droit de cité, favorisa les brigues.

Au patriotisme succéda l'esprit de faction. Ajoutez à cela que l'exégèse d'Evhémère, divulguée par Ennius, avait à ce point décrédité la religion nationale, qu'on admirait « que deux augures pussent se regarder sans rire. »

Ce fut à cette époque que la philosophie, assez dédaignée jusque-là, presque méprisée, pénétra, de toutes parts, de Grèce en Italie. Vainement Caton l'ancien demanda-t-il le renvoi de Carnéade, lorsque cet habile rhéteur vint faire briller à Rome les éclats de sa prestigieuse parole. Vainement s'écriait-il, en parlant des Grecs : « Toutes les fois que cette nation nous apportera ses arts, elle corrompra tout. » Lui-même, cédant à l'entraînement général, apprenait le grec, à un âge très-avancé. Enrichis, oisifs, déchargés du rude labeur de vaincre, les Romains sentaient naître en eux une irrésistible et amollissante admiration, à la vue des chefs-d'œuvre que Paul Emile rapportait de Corinthe, Sylla d'Athènes. Les premiers de l'État se laissaient aller aux séductions des théories et des systèmes. Asservie par les armes, la Grèce asservissait le Latium par les arts.

« Græcia capta ferum victorem cœpit et artes
Agresti intulit Latio. »

On peut, du reste, ramener à trois principales les doctrines qui se partagèrent les Romains : le scepticisme de la nouvelle Académie, l'Épicurisme, le Stoïcisme. Et encore, fut-ce beaucoup moins par leur logique raffinée, leurs subtiles abstractions et leurs délicatesses ingénieuses que ces enseignements pénétrèrent à Rome, que par leurs principes d'application immédiate et leurs affirmations presque grossières, qui seules pouvaient plaire à ce peuple de pratiques esprits.

Cicéron (106 av. J. C.) représente à Rome le scepticisme de la nouvelle Académie.

L'éclectisme douteur et douteux de Philon et d'Antiochus, les successeurs de Carnéade ; l'Épicurisme de Phèdre ; le Stoïcisme de Posidonius : soit à Rome, soit à Athènes, soit à Rhodes, ce souple génie s'était plié à toutes les doctrines et avait reçu toutes les impressions, sans s'attacher fermement

à aucune. La philosophie ne fut jamais pour lui qu'une noble distraction ou une partie de la rhétorique, et, durant la dictature de Sylla, comme une préparation à l'éloquence, par où se frayait la voie aux grands emplois. Successivement questeur, préteur, consul enfin, Cicéron ne sauva sa patrie en déjouant la conjuration de Catilina, que pour se voir, victime à son tour des factions, condamner à l'exil. Rappelé triomphalement, puis nommé au gouvernement de la Cilicie, il trouva, à son retour, la république chancelante sous les compétitions de Pompée et de César, et tenta inutilement de réconcilier ces irréconciliables rivaux. Partisan de Pompée, avec lui vaincu à Pharsale, la domination de César, dont il accepta la dictature, mais non pas les faveurs, lui fit des loisirs qu'il consacra à la philosophie. Retiré dans ses maisons de campagne, en composant les *Académiques* et les *Tusculanes*, le *Traité des Devoirs* et le *Traité de la Nature des Dieux*, il chercha à oublier ses chagrins politiques dans l'étude de l'âme et de la pensée. Mais César tué, l'espoir renaît chez Cicéron; il reparaît au forum, oppose Octave à Antoine et foudroie ce dernier de ses brûlantes Philippiques. De nouveau déçu dans ses projets de patriotisme ambitieux, il se retire de nouveau et passe les derniers temps de sa vie à gémir, à craindre, à espérer et aussi à philosopher, jusqu'au jour où, forcé de fuir, il finit par tendre sa tête aux sicaires chargés de l'égorger (43).

Quelque nombreuses et variées que soient les compositions philosophiques de Cicéron, on peut cependant en résumer la substance en peu de mots.

Et d'abord, il reconnaît une providence, qui se manifeste tout ensemble et dans le consentement unanime des peuples et dans l'harmonieux arrangement de l'univers. Le polythéisme, au contraire, est l'objet de ses perpétuelles dérisions :

« *Nous* en avons beaucoup, pour être de vrais Dieux. »

En second lieu, bien qu'il s'arrête longuement à la considération de l'utile, il lui préfère l'honnête. La morale lui apparaît comme la raison éternelle de Dieu, et sa théorie

des devoirs, qui comprend de si belles parties, est presque Stoïcienne.

Touchant la nature de l'âme, il se montre beaucoup moins affirmatif. Sans doute il la proclamera incorporelle et divine. Sans doute encore, dans l'*Éloge de Caton*, dans le *Songe de Scipion*, il célèbrera sa liberté et son immortalité. Mais, au demeurant, il reste indécis sur sa nature. Et cette indécision est le trait dominant de sa pensée tout entière. La noblesse de son génie, la générosité de son cœur, son habitude des grandes affaires l'ont préservé du scepticisme vulgaire. Mais, en somme, il professe le probabilisme. Le vrai en soi lui demeure insaisissable ; il ne connaît, il ne propose que le vraisemblable ; au delà, d'ordinaire, il n'aperçoit rien.

Que pouvait être, pour Cicéron, une telle philosophie, ténébreuse, hésitante? Pas même une consolation au milieu de ses douleurs domestiques. C'est à peine si elle lui offrait de quoi remplir les intervalles de l'ambition et de la gloire. Aussi, il nous semble le voir dans sa maison de Tusculum, sur ces hauteurs ombragées qui n'ont d'autre horizon que les murailles et la fumée de Rome; il nous semble le voir parcourant avec indifférence les écrits des anciens, dictant d'un air distrait, tandis que son avide regard, tandis que son oreille attentive cherchent à démêler les signes et les bruits attendus, qui le rappelleront sur le théâtre de l'éloquence et du pouvoir.

Ce n'était pas non plus avec ces molles et flottantes convictions que Cicéron pouvait pénétrer les esprits. C'est pourquoi, s'il contribua beaucoup à répandre la philosophie parmi ses contemporains, s'il la fit couler dans leurs oreilles et dans leur langage, il ne la porta pas jusqu'à leurs âmes, et l'Épicurisme, contre lequel cependant il avait dirigé tous ses coups, ne reçut de lui aucune atteinte. Car autour de lui, ses plus chers amis, Atticus, Cassius, les personnages les plus considérables de la république, professaient ouvertement la doctrine d'Épicure, et Lucrèce lui donnait tout le sublime d'une poétique expression.

La vie de Lucrèce (95 av. J. C.) est peu connue, et, comme il convenait à un Épicurien, son existence se passa obscure, cachée, ensevelie dans les rangs des chevaliers. Étroitement lié avec Memmius, auquel il adressa ses vers, il l'accompagna dans son gouvernement de Bithynie. On ignore si, pendant sa jeunesse, il étudia à Athènes. Ce qui est certain, c'est qu'il fit de la philosophie des Épicuriens une étude profonde. Il y consacrait la plus grande partie de ses nuits. Attristé du spectacle de son temps, naturellement enclin à la mélancolie, saturé en quelque façon de son propre désespoir, Lucrèce mourut prématurément. On rapporte qu'il finit par succomber à un philtre amoureux, qui déjà lui avait troublé la raison. Et, récit peu croyable! ce serait dans les intermissions de sa folie, qu'il aurait composé son magnifique poëme de *la Nature des choses*.

La philosophie d'Épicure fait tout le fond de cette composition, qui se divise en six chants.

Dans le premier, qui débute par une invocation à Vénus, Lucrèce cherche à établir que rien ne vient de rien, et qu'il n'y a que du vide et des atomes.

Dans le second, il expose par quels mouvements divers s'agrégent les atomes, formant ainsi la diversité des choses. C'est là que, dans un splendide langage, il décrit la retraite élevée, d'où le sage contemple tranquillement les misères des autres hommes, semblables à des nautonniers battus par les flots :

« Edita doctrina sapientum templa serena,
Despicere unde queas alios. . . . . »

Le troisième chant, qui s'ouvre par une sorte d'apothéose d'Épicure, est consacré à démontrer que l'âme est matérielle et qu'elle périt avec le corps. C'est la Nature elle-même qui, personnifiée et évoquée, prononce cet arrêt. Suivant Lucrèce, une telle sentence n'a rien de formidable.

Dans le quatrième chant, le poëte retrace, avec une délicatesse tour à tour et une flamme de pinceau inimitables, les opérations multiples des sens et les tourments de l'amour.

Dans le cinquième, s'efforçant d'abolir la croyance aux Dieux, de même qu'il a pris à tâche de détruire la foi en notre immortalité, il prouve que toutes les inventions sont dues à l'industrie humaine. De là une peinture animée des progrès de la civilisation.

Dans le sixième chant enfin, Lucrèce énumère et explique les différents phénomènes terrestres ou météorologiques qui, d'ordinaire, effrayent les imaginations consternées, et il termine cet immense tableau en rappelant, d'après Thucydide, qu'il ne nomme pas, les ravages de la peste d'Athènes.

Telle est cette composition unique, d'où sont bannies toutes les idées qui inspirent les grands poëtes, l'idée de Dieu, celle de la spiritualité de l'âme, de la vie future, et qui n'en brille pas moins de feux étincelants. Mais ces feux sont de ceux qui éblouissent et consument, non de ceux qui échauffent et éclairent. On dirait que, pareil aux anciens prophètes, Lucrèce s'est complu à chanter, non pas sur les ruines de quelque cité maudite, mais sur les ruines mêmes de l'univers croulant :

« Sic igitur magni quoque circum mænia mundi
Expugnata dabunt labem putreisque ruinas. »

Lucrèce a le vertige de la mort et le donne à ceux qui l'écoutent.

Plus sereine et plus douce est la poésie d'Horace et de Virgile, quoiqu'elle ne soit pas moins Épicurienne.

Horace (66 ans av. J. C.), vaincu à Philippes,

« relicta non bene parmula. »

a accepté, non sans quelque dignité, le triomphe d'Auguste. Et comme ce maître des Romains a su « pacifier l'éloquence non moins que tout le reste, » Horace, favori de Mécène, Horace, raffiné, voluptueux, n'a plus eu qu'à se couronner de fleurs, à chanter le vin, les ris et les faciles amours :

« Nunc est bibendum, nunc pede libero
Pulsanda tellus. . . . . »

Néanmoins, ce serait lui faire injure que de le prendre au mot, lorsqu'il s'avoue un vrai pourceau d'Épicure:

« Me pinguem et nitidum bene curata cute vises
. . . . . Epicuri de grege porcum. »

Horace a de plus nobles accents, tantôt sur la brièveté de la vie,

« Eheu! fugaces, Posthume, Posthume,
Labuntur anni. . . . . »

tantôt sur la force d'âme,

« Æquam memento rebus in arduis
Servare mentem. . . . . »
« Justum ac tenacem propositi virum. . . »

D'autres fois, il célèbre dans Auguste le représentant suprême, la sauvegarde inviolable de la grandeur de la patrie, ou déplore en vers pathétiques les maux que causent les discordes civiles:

« O navis, referent in mare te novi
Fluctus! O quid agis! . . . . »

Mais, finalement, et malgré ces élans de tristesse sacrée ou de patriotisme, Horace s'applique plus à régler ses plaisirs qu'il ne s'abstient de jouissances, et s'il n'est pas complétement insensible aux destinées de la chose Romaine, c'est de ses amis, c'est de lui-même qu'il se montre avant tout préoccupé. On le retrouve tout entier dans cette admirable satire, où, en soupirant après le repos de la campagne,

« O rus, quando ego te aspiciam? quandoque licebit
Nunc veterum libris, nunc somno et inertibus horis
Ducere sollicitæ jucunda oblivia vitæ? . . . »

il raconte avec une grâce charmante la fable du rat de ville et du rat des champs,

« Vive memor quam sis ævi brevis. . . »

C'est là toute la morale d'Épicure. C'est là aussi toute la morale d'Horace.

Quoique d'un génie plus élevé, d'une âme plus candide et plus pure, Virgile n'a guère d'autre philosophie (69 av. J. C.).

Sans doute, il y a chez lui une veine de sensibilité exquise et qui l'honore :

« Sunt lacrymæ rerum. . .
. . . . . .
« Haud ignara mali miseris succurrere disco. »

Sans doute aussi sa cosmogonie est empreinte à la fois de Pythagorisme et de Stoïcisme :

« Spiritus intus alit . . . .
« Mens agitat molem. . . . . »

Cependant, en définitive, c'est le disciple de l'Épicurien Syrus qui apparaît dans ses poëmes.

A la suite de Lucrèce, il célèbre le sage qui ose fouler aux pieds les vaines craintes et se créer une sérénité imperturbable au sort d'autrui.

« Felix qui potuit rerum cognoscere causas!
« . . . . . Neque ille
« Aut doluit miserans inopem, aut invidit habenti. »

Comme Horace, c'est la paix des champs que, par-dessus tout, il aime à chanter.

« O fortunatos nimium, sua si bona norint
Agricolas! . . . »

Et si l'on veut connaître l'idéal de félicité qu'il a conçu, c'est dans le touchant épisode du vieillard de Tarente qu'il faut l'aller chercher.

« Namque sub Œbaliæ memini me turribus altis
Corycium vidisse senem. . . »

Virgile est donc Épicurien. Mais il n'en offre pas moins une physionomie qui lui est propre, et sa Muse applaudie conservera jusque pendant le moyen âge une popularité singulière. Serait-ce, ainsi qu'on l'a prétendu, que ce beau génie avait pressenti tout ce qui s'agitait de changements dans l'univers? Ou plutôt, sans attribuer à Virgile une semblable divination, s'il a ému une postérité lointaine,

s'il nous émeut nous-mêmes, ne devons-nous pas nous borner à reconnaître que c'est par ses regrets éloquents d'un passé qu'il voudrait voir revivre ? Il voudrait voir revivre ce passé, et c'est pourquoi il célèbre l'origine et la grandeur du peuple Romain, qu'il appelle du moins le peuple-roi, dans l'impossibilité où il est de l'appeler un peuple libre. C'est pourquoi encore, il exalte dans Auguste le restaurateur des mœurs antiques, l'appui de cet édifice immense dont s'entendent déjà les sourds craquements, et conjure les Dieux de permettre que cette main secourable arrête le monde sur la pente de son déclin.

> « Hunc saltem everso juvenem succurrere sæclo
> Ne prohibete ! »

Vœux magnanimes et qui ne ressentent pas la bassesse d'un courtisan ! Espérance qui n'était qu'illusion et qu'Auguste lui-même ne partageait pas ! « Ai-je bien mimé la vie ? » disait ce prince, à ses derniers moments.

Et en effet les dissensions de Marius et de Sylla, de César et de Pompée, d'Antoine et d'Octave, avaient ébranlé jusque dans ses fondements la chose Romaine. L'avarice avait remplacé l'esprit d'épargne ; la débauche la frugalité ; la cruauté le courage. L'Épicurisme survenant avait tout précipité.

« Je crois, dit Montesquieu, que la secte d'Épicure, qui s'introduisit à Rome sur la fin de la république, contribua beaucoup à gâter le cœur et l'esprit des Romains. »

Or à Auguste succéda Tibère, cet homme dont son précepteur disait « que c'était de la boue détrempée avec du sang. » Qu'attendre d'une telle domination ? Retiré à Caprée, comme une bête fauve dans son antre, ce monstre impur, tremblant lui-même, fit bientôt trembler l'univers. Ce fut alors que les âmes épouvantées s'ouvrirent à toutes les superstitions et frémirent à tous les bruits, à peu près comme à l'approche de quelque grand phénomène de la nature tous les êtres s'émeuvent et s'agitent. Plutarque, dans son traité *Des Oracles qui ont cessé*, a rapporté une de ces étranges rumeurs.

« Une navire chargée de plusieurs marchandises et de grand nombre de passagers alloit branlant tant qu'elle arriva près des Paxes; la plus part des passagers estoient veillans, et y en avoit beaucoup qui beuvoient encore, achevant de soupper, quand tout soudain on entendit une haulte voix venant de l'une de ces isles de Paxes, qui appeloit Thamos, si fort qu'il n'y eut celuy de la compagnie qui n'en demourast tout esbahy. Ce Thamos estoit un pilote Egyptien...; pour les deux premières fois, il ne respondit point, mais à la troisième, si : et lors celuy qui l'appeloit, renforceant sa voix, lui cria que lorsqu'il seroit à l'endroit nommé Palodes, qu'il denonsceat que le grand Pan estoit mort... Quand on fut à l'endroit de ces basses et platys, ce Thamos, regardant de dessus la proue vers la terre dit tout hault ce qu'il avoit entendu, que le grand Pan estoit mort. Il n'eut pas plus tost achevé de dire, que l'on entendit un grand bruit, non d'un seul, mais de plusieurs ensemble qui se lamentoient et s'esbahissoient tout ensemble : et pour autant que plusieurs estoient presens, la nouvelle en fut incontinent espandue par toute la ville de Rome, tellement que l'empereur Tiberius Cœsar envoya querir ce Thamos, et adjousta foy à son dire. »

Il était vrai, le grand Pan était mort; le polythéisme se dissolvait, et au moment où le monde s'estimait perdu, par le Christianisme le monde était sauvé. Mais, de même que l'arbre qui abritera un jour de ses rameaux et les pasteurs et les troupeaux, n'est d'abord qu'une faible semence et s'affermit profondément dans la terre par d'invisibles racines; de même cette divine doctrine qui allait couvrir la terre de son dogme protecteur, déposée dans l'âme des pauvres, des esclaves, des déshérités, fut, dans les premiers temps, inaperçue. Le Stoïcisme entreprit de lutter seul contre l'Épicurisme.

XVII

SÉNÈQUE, ÉPICTÈTE, MARC-AURÈLE

Montesquieu n'a pour le Stoïcisme qu'un cri d'admiration. « Dans ce temps-là, dit-il, en parlant de la fin de la république, la secte des Stoïciens s'étendait et s'accréditait dans l'empire. Il semblait que la nature humaine eût fait un effort pour produire d'elle-même cette secte admirable, qui était comme ces plantes que la terre fait naître dans des lieux que le ciel n'a jamais vus. Les Romains lui durent leurs meilleurs empereurs. »

On pourrait opposer à cet engouement de Montesquieu pour les sectateurs de Zénon les pages douloureuses où Tacite, dégoûté des mœurs de ceux qui l'entourent, va chercher chez les Germains des exemples de vertus, et dans leurs forêts sauvages, les semences de l'avenir. A lui seul, l'auteur des *Annales* et des *Histoires* parle assez haut contre cette orgueilleuse doctrine, qui peut bien, comme le gouffre, affranchir quelques hommes héroïques de la tyrannie, mais non pas leur être une arme ou une protection. Toutefois il importe d'en étudier avec quelque détail les effets, et dans quelques-uns de ses représentants les plus illustres. C'est nommer Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle, le philosophe, l'esclave, l'empereur.

Sénèque était né à Cordoue, l'an 2 de notre ère. Son père l'emmena de très-bonne heure à Rome, où il vint se fixer. Il était destiné à y vivre sous cinq empereurs, Auguste, Tibère, Caligula, Claude et Néron.

Doué d'un heureux génie, Sénèque cultiva d'abord l'éloquence; mais, s'étant rendu suspect à Caligula par l'éclat de

sa parole, il tourna ses efforts vers la philosophie et se mit sous la discipline des Pythagoriciens Sextius et Sotion. Cette vie d'étude ne lui fut pas même permise, et il l'abandonna, sur la crainte qu'on lui fit concevoir d'être confondu avec les adeptes de la secte décriée des Juifs. Pliable à tout, habile à suivre les opportunités, il parvint enfin à s'insinuer dans les faveurs de la cour et se vit nommé questeur. Mais bientôt, accusé par Messaline d'entretenir un commerce criminel avec Julie, la triste fille de Germanicus, il fut exilé en Corse. Ses basses supplications auprès de Polybe, l'affranchi de Claude, restèrent impuissantes, et son exil dura sept années.

Rappelé par Agrippine, il fut chargé de l'éducation de Néron, dont il démêla de bonne heure les instincts féroces et sanguinaires. Aussi s'appliqua-t-il beaucoup plus à charmer par une pompeuse rhétorique cette nature de tigre, qu'à la corriger et à la dompter. Sa longue présence auprès de son royal élève ne fut guère qu'une longue et coupable flatterie.

Chargé de composer pour Néron l'éloge de Claude, Sénèque n'hésite pas à célébrer la pénétration surnaturelle de ce prince stupide, qu'il se réservait de railler cruellement, mais secrètement, dans l'*Apokolokintosis*. Dès la seconde année de son règne, Néron empoisonne Britannicus ; à l'égal des plus vils, Sénèque

« sur les yeux de César compose son visage. »

Au désespoir et à la terreur de Néron, Agrippine vient d'échapper à des trames parricides ; Burrhus consterné se tait. C'est Sénèque qui, rompant le silence, ouvre un avis de mort. C'est lui encore qui écrit cette lettre infâme, qui est lue en plein sénat, et où Néron demande des actions de grâces pour le meurtre affreux dont il s'est souillé. Enfin Octavie, l'épouse naguère adorée de Néron, est exilée ; à vingt ans elle reçoit la mort. Sénèque autorise ce nouvel attentat de sa présence.

Et pourtant, il finit par comprendre que sa personne devient importune, parce que ses odieuses condescendances ne peuvent égaler les atrocités où, chaque jour, plus avant se

plonge Néron. Enrichi par les dons impurs de son élève autant que par la captation et par l'usure; possesseur de trésors incalculables et maître de milliers d'esclaves; habitant inquiet de palais de marbre et d'or, et poursuivi par les clameurs irritées des envieux, il conjure le prince d'accepter son immense fortune, n'implorant en échange, que l'autorisation de quitter la cour. C'est demander la vie. Néron refuse sa demande. Bientôt est découverte la conspiration de Pison, et Sénèque se voit impliqué dans cet obscur complot. Des sicaires entourent sa demeure; il reçoit l'ordre de s'ouvrir les veines et ne peut obtenir qu'on lui laisse écrire son testament. « Je vous léguerai du moins l'exemple de ma mort, dit-il alors à ceux qui l'entourent. » Et se faisant saigner aux quatre membres, tandis que sa jeune femme Pauline exige qu'on l'associe à son sort, au milieu d'horribles souffrances qui ne se terminent que par la suffocation d'un bain chaud, il dicte un discours empreint du Stoïcisme le plus sublime, et qui était si connu du temps de Tacite que cet historien a négligé de le rapporter (65).

On jugera de quelle compensation peut être aux criminelles faiblesses qui pèsent sur la mémoire de Sénèque cette mort théâtrale, mais courageuse, noble et résignée. Après avoir rappelé ce que fut l'homme, il s'agit de savoir ce qu'a été le philosophe.

Comme les Stoïciens qui l'ont précédé, Sénèque admet trois parties de la science : la logique, la physique, la morale. Mais s'il parle de la logique, c'est uniquement pour la mentionner. Il comprend la physique à peu près tout entière dans ses *Questions naturelles*, et, malgré le brillant de son langage, Dieu se réduit pour lui à la nature, la Providence au destin, l'âme à un corps d'une matière subtile et, si l'on veut, raffinée, mais qui n'en est pas moins de la matière.

C'est à la morale que Sénèque a donné toute son attention. Et là même, négligeant la morale générale, qui lui semble l'une abstraction inutile, c'est à la morale particulière, ou à la théorie des devoirs, qu'il s'applique exclusivement.

Or tous les devoirs consistent à vivre conformément à la nature, et celui-là vit conformément à la nature, qui

conserve, affermit sa liberté, l'affranchit de l'insupportable tyrannie des passions. Déraciner les passions de son âme, telle est la grande affaire du sage. C'est ici qu'on a l'étonnement d'entendre le courtisan le plus consommé déclamer contre l'ambition, l'avare contre les richesses, le bel esprit vaniteux contre la réputation. Sénèque développe le thème obligé du Stoïcisme. Parfois néanmoins, quoique d'un vol peu mesuré, il s'élève au-dessus de ses devanciers. Ainsi il déclare que la patrie du sage n'est pas un coin de terre, mais l'univers ; ne s'apercevant pas que les passions n'ont plus où se prendre, quand on les étend à de si vastes objets. Défenseur né et intéressé de l'esclavage, il trouvera en faveur des esclaves des mots inspirés. Enfin, par une heureuse contradiction avec ses principes, il vantera la bienfaisance et les douceurs incomparables de l'amitié. Mais, en dernière analyse, l'idéal qu'il imagine, le type excellent qu'il propose, c'est toujours le sage retiré en lui-même, impassible même devant le trépas d'un fils, indifférent à la vie et à la mort, et pour qui le suicide est l'infaillible et suprême recours.

Malebranche, dans les pages admirables où il traite de l'imagination, a jugé, ce semble, en dernier ressort cette philosophie, dont Diderot entreprendra vainement l'apologie.

« Les mouvements impétueux de Sénèque, dit-il, l'emportent souvent dans des pays qui lui sont inconnus, où néanmoins il marche avec la même assurance que s'il savait où il va. Pourvu qu'il fasse de grands pas, des pas figurés et dans une juste cadence, il s'imagine qu'il avance beaucoup; mais il ressemble à ceux qui dansent, qui finissent toujours par où ils ont commencé... Qu'y a-t-il de plus pompeux et de plus magnifique que l'idée qu'il nous donne de son sage; mais qu'y a-t-il au fond de plus vain et de plus imaginaire? Le portrait de Caton est trop beau pour être naturel; ce n'est que du fard et du plâtre, qui ne donnent dans la vue que de ceux qui n'étudient et qui ne connaissent pas la nature. Pour ruiner toute la sagesse des Stoïques, il ne faut savoir qu'une seule chose, qui est assez prouvée par l'expérience, c'est que nous tenons à notre corps, à nos parents, à nos amis, à notre prince, à notre patrie, par des liens que nous

ne pouvons rompre et que même nous aurions honte de tâcher de rompre. »

Ces paroles sensées et ingénieuses portent contre Épictète presque autant que contre Sénèque.

Épictète naquit à Hiérapolis en Phrygie. On sait qu'il fut esclave d'Épaphrodite, affranchi de Néron, et sa patience est devenue fameuse. Un jour que son maître le frappait violemment, il le prévint qu'en continuant de la sorte il finirait par lui casser quelque membre. Épaphrodite ne tint compte de l'avertissement; Épictète eut la jambe cassée. « Je vous avais bien dit, reprit-il froidement, que vous la casseriez. »

Disciple du Stoïcien **Musonius**, pénétré des belles maximes de son maître sur la résignation, l'austérité, le désintéressement, la tempérance, profondément instruit, comme l'étaient alors beaucoup d'esclaves, Épictète se retira à Nicopolis en Épire, à l'époque où Domitien chassa les philosophes de sa capitale. Mais il revint plus tard à Rome, où il fut connu d'Adrien et de Marc-Aurèle.

Épictète, qui professait qu'il importe de pratiquer la vertu, non de la célébrer, n'avait rien écrit, et c'est à un de ses disciples, Arrien, que l'on doit, en même temps que des *Dissertations sur sa vie et sa philosophie*, la rédaction de son *Manuel*.

Nous n'analyserons pas ici ce court ouvrage où se reflète le sublime, qui a rendu Épictète immortel. Comment en effet analyser ces fortes maximes, ces sentences qui brillent comme un glaive, ces pensées intenses ou éclatantes? Il faut les lire. Et lorsqu'on les aura lues, tout pénétré que l'on soit d'admiration pour leur auteur, on demeurera convaincu qu'elles recèlent toutes les incurables infirmités du Stoïcisme.

« Épictète, disait Pascal, est un des philosophes du monde qui ait le mieux connu les devoirs de l'homme. Il veut, avant toutes choses, qu'il regarde Dieu comme son principal objet; qu'il soit persuadé qu'il gouverne tout avec justice; qu'il se soumette à lui de bon cœur... Telles étaient les lumières de ce grand esprit, qui a si bien connu les devoirs de l'homme; heureux s'il avait connu aussi sa faiblesse!

Mais apres avoir si bien compris ce que l'on doit faire, il se perd dans la présomption de ce que l'on peut... Ces orgueilleux principes conduisent Épictète à d'autres erreurs, comme que l'âme est une portion de la substance divine; que la douleur et la mort ne sont pas des maux; qu'on peut se tuer quand on est si persécuté qu'on peut croire que Dieu nous appelle... »

Placez Épictète sur le trône et ce sera Marc-Aurèle.

Marc-Aurèle naquit l'an 121 de notre ère, d'une famille consulaire. Son enfance fut grave, sa jeunesse recueillie, son éducation conduite avec le soin le plus scrupuleux par des hommes tels que Rusticus et par Fronton. La solidité d'esprit, la douceur de caractère qu'il fit paraître dès ses premiers ans, lui concilièrent à ce point les bonnes grâces d'Adrien, qu'après l'avoir de très-bonne heure nommé consul, ce prince ne légua l'empire à Antonin, qu'à la condition qu'il le transmettrait lui-même à Marc-Aurèle.

Ce fut l'an 161 que Marc-Aurèle, réalisant un des rêves politiques de Platon, se vit appelé à gouverner le monde Romain. On rapporte qu'il n'accepta ce fardeau qu'en gémissant. « La tyrannie, disait-il, ne vaut pas mieux à exercer qu'à souffrir. »

Et en effet, lors de son avénement, il trouvait l'empire en proie à mille causes de ruine. Son habileté, son courage, sa constance, sa droiture parvinrent du moins à en suspendre les désastres et la décadence.

Il se hâta d'apporter dans l'administration d'utiles réformes. Les ennemis extérieurs, les Quades, les Parthes, les Germains, furent successivement vaincus. A force de clémence, il désarma les conjurations tramées contre lui, comme celle de Cassius. Enfin les désordres honteux de sa femme Faustine lui inspirèrent une indulgence de pitié et non pas de faiblesse. Confiant dans ses vertus, lorsque la mort vint le frapper à Sirmium en 180, il put se dire « qu'il ne mourrait pas tout entier. »

« Rien n'est capable, s'écrie Montesquieu, de faire oublier le premier Antonin, que Marc-Aurèle, qu'il adopta. On sent en soi-même un plaisir secret lorsqu'on parle de cet em-

pereur; on ne peut lire sa vie sans une espèce d'attendrissement; tel est l'effet qu'elle produit, qu'on a meilleure opinion de soi-même, parce qu'on a meilleure opinion des hommes. »

Marc-Aurèle aussi bien revit dans les *Maximes* qu'il a laissées. Et de même que le *Manuel* d'Épictète, il faut les lire. Car jamais la morale du Stoïcisme n'a eu un plus éloquent interprète. Matérialiste, bien qu'il admette la distinction de l'âme et du corps; panthéiste, encore qu'il établisse la nécessité de la prière et le dogme de la Providence; fataliste, quoiqu'il répète sans cesse que l'on doit se rendre indépendant par l'effort, Marc-Aurèle n'en est pas moins touchant par le détail de ses préceptes, le respect de soi-même, le vif sentiment du néant de toutes choses. — « Durée de la vie de l'homme, un moment; sa substance, changeante; ses sensations, obscures; toute sa masse, pourriture; son âme, un tourbillon; son sort, impénétrable; sa réputation, douteuse; en un mot, tout ce qui est de son corps, comme l'eau qui s'écoule; ses pensées comme des songes et de la fumée; sa vie, un combat perpétuel et une lutte sur une terre étrangère; sa renommée après sa mort, un pur oubli. Qu'est-ce donc qui peut lui faire faire un bon voyage? La seule philosophie. »

En vérité, on se sent gagné par l'émotion qu'éprouvait Montesquieu, lorsqu'on songe que c'était pendant l'intervalle des batailles (Ceci a été écrit sur les bords de la rivière de Gran en Hongrie, lit-on dans les *Maximes;* ceci a été écrit à Carnuntum) ou durant le silence des nuits, au milieu de ce palais de Néron, comme frémissant encore d'horreur et de luxure, que le souverain de cinquante millions d'hommes méditait ainsi sur l'éternel problème de notre destinée! On se sent gagné par l'émotion et on se répète que Marc-Aurèle eût certainement sauvé l'empire, si par le Stoïcisme l'empire avait pu être sauvé.

Il y a même dans le Stoïcisme, tel que Marc-Aurèle, Épictète, Sénèque l'ont exposé, une si éblouissante magnificence et des notes parfois si surprenantes, qu'on s'est souvent demandé s'il ne fallait pas rapporter au Christianisme le meil-

leur des pensées de ces grands hommes. Les Pères réclament presque la parenté de Sénèque, « *Seneca pene noster,* » disent-ils en plus d'un endroit. Et plus d'une fois des écrivains pieux ont affirmé que Sénèque avait eu connaissance par saint Paul de la doctrine de l'Évangile. En 52, saint Paul était cité, en Achaïe, au tribunal de Gallion, frère de Sénèque. En 61, il est traduit devant le préfet du prétoire Burrhus, l'ami de Sénèque et séjourne deux ans à Rome. En 65, il comparaît deux fois devant Néron. Il n'est donc nullement invraisemblable, bien qu'il ne soit nullement prouvé, que Sénèque se soit entretenu avec saint Paul. Surtout il est difficile de douter qu'en dépit de tous les obstacles et du mépris où il semblait languir, le Christianisme ait pénétré le Stoïcisme de son souffle vivifiant.

Quoi qu'il en soit de ces considérations et de ces conjectures, ce qui nous frappe, quant à nous, c'est beaucoup moins la ressemblance du Stoïcisme et du Christianisme que leur irréductible différence. Quel rapport en effet établir entre le Christianisme, qui prêche la charité, la chasteté, l'humilité, et le Stoïcisme, dont le fond est l'insensibilité, l'égoïsme, l'orgueil? Quel rapport entre un Dieu personnel, créateur, providence, pour ne point entrer dans les mystères de la théologie, et un destin aveugle, un Dieu-Nature, une pure fatalité? Enfin la finale absorption dans le grand tout a-t-elle rien de commun avec les consolantes promesses de la vie future?

Ce qui nous frappe particulièrement, c'est l'irrémédiable stérilité du Stoïcisme. A coup sûr, nous ne contestons pas ce qu'il y avait de grand dans ses maximes, de généreux dans ses intentions. Mais qu'était cela dans l'immensité des maux qu'il y avait urgence de guérir? « Un peu de miel jeté dans la mer. » Le désordre abominable des mœurs n'en était pas réprimé, l'esclavage aboli; la famille, que désolaient le divorce, le célibat, le parricide, restaurée; la cupidité refrénée, ni cette ambition subversive qui s'avançait l'impudeur au front et ces vers d'Euripide sur les lèvres : « S'il faut violer les lois, que ce soit pour s'emparer du pouvoir suprême; en tout le reste, observons la justice. » Le monde Romain

était dévoré par deux appétits monstrueux, la soif de l'or, la faim de la chair et du sang!

Ce n'est pas tout. Le Stoïcisme, qui si manifestement ne pouvait rien pour régénérer les foules et les peuples, que pouvait-il, même pour les âmes d'élite, capables de supporter ses désespérantes sublimités?

Thomas, dans son éloquent éloge de Marc-Aurèle, représente cet empereur, apercevant en rêve une multitude d'hommes rassemblés. « Ils avaient tous quelque chose d'auguste et de grand..... Je les regardais tous, quand une voix terrible et forte retentit : « Mortels, apprenez à « souffrir. » Au même instant, devant l'un je vis allumer des flammes et il y posa la main; on apporta à l'autre du poison, il but et fit une libation aux Dieux; le troisième était debout auprès d'une statue de la Liberté brisée; il tenait d'une main un livre, de l'autre il prit une épée dont il regardait la pointe; plus loin, je distinguai un homme tout sanglant, mais calme et plus tranquille que ses bourreaux; je courus à lui, en m'écriant : «O Régulus! est-ce toi?» Je ne pus soutenir le spectacle de ses maux et je détournai mes regards. Alors j'aperçus Fabrice dans la pauvreté, Scipion mourant dans l'exil, Épictète écrivant dans les chaînes, Sénèque et Thraséas, les veines ouvertes et regardant d'un œil tranquille leur sang couler... »

Ce rêve de Marc-Aurèle, c'est l'expression même de la réalité. Depuis Caton et les vaincus de Philippes jusqu'à Thraséas, Silanus, Helvidius, Lucain, Sénèque, la liste des Stoïciens les plus illustres n'est qu'une liste d'illustres suicides. Sous l'influence du Stoïcisme, le suicide devient comme l'apanage le plus précieux de la nature humaine, et Pline n'hésite pas à dire que Dieu est inférieur à l'homme en ce qu'il ne peut, ainsi que l'homme, se débarrasser de l'existence. En proposant ses maximes, le Stoïcisme dit donc en définitive à ses héros, à ses sectateurs les plus ardents : « Faites cela et vous mourrez. » Il appartenait au Christianisme de dire à tous, aux pauvres et aux riches, aux ignorants et aux savants : « Faites cela et vous vivrez! »

Que serait devenu le monde Romain, si Marc-Aurèle, de-

vançant Constantin, eût embrassé le Christianisme? Ce serait là un sujet de spéculations curieuses. Mais, loin de se rallier à la foi nouvelle, Marc-Aurèle ne la supporta même pas toujours patiemment, et ce fut sous son règne, qu'un Juif, un Platonicien converti, l'auteur de deux admirables apologies, saint Justin, souffrit le martyre. On sait comment le Christianisme grandit au milieu des persécutions. Déjà il avait envahi des légions, des provinces entières, la Grèce, la Gaule méridionale, une partie de l'Italie. Désormais, rien ne pouvait arrêter ses ravages sacrés, ni l'empêcher de répandre par tout l'univers

« Ces lois qui, de la terre écartant les misères,
Des humains attendris font un peuple de frères. »

XVIII

LES ÉRUDITS, LES SCEPTIQUES, LES ENTHOUSIASTES

Le Stoïcisme et l'Épicurisme ne sont, nous l'avons vu, que deux dérivations opposées, que deux applications contraires du Péripatétisme. Or, avant d'arriver à la doctrine où le Platonisme, à son tour, trouve, dans l'antiquité son interprétation la plus éclatante et sa suprême expression, nous avons à traverser une période pleine d'obscurités, d'agitations, de velléités tumultueuses. Deux siècles environ nous séparent de l'École d'Alexandrie, pendant lesquels les intelligences éperdues s'adressent tour à tour aux vieilles philosophies et aux vieilles religions, cherchant dans un passé qui ne les contient pas, les assurances de l'avenir, qu'elles ne savent pas voir dans le présent. Afin d'apporter quelque ordre dans ce chaos et quelque arrangement dans cette confusion, ramenons à trois chefs principaux les tentatives les plus disparates, et considérons successivement les érudits, les sceptiques, les enthousiastes.

Pendant que le Stoïcisme brillait à la surface des choses, le Péripatétisme et le Platonisme occupaient un certain nombre d'esprits qui, trop faibles pour faire prévaloir les enseignements de l'Académie ou du Lycée, en conservaient du moins et en élucidaient les principes. Sans parler d'Areius Didymus, qui recueillit et divisa en trilogies les dialogues de Platon ; sans parler non plus de Maxime de Tyr ; Alcinoüs, qui vivait dans le premier siècle de notre ère, reproduisait dans ses écrits les théories du *Timée* sur Dieu, du *Philèbe* sur le plaisir, du *Parménide* et du *Banquet* sur les

idées, et ces nobles espérances du *Phédon* à l'endroit d'une vie future. Ce Platonisme toutefois n'était pas sans quelque mélange de Péripatétisme.

Ce n'est pas que les enseignements d'Aristote eussent pris faveur parmi les Romains. Chose singulière ! ce génie, à beaucoup d'égards pourtant si pratique, était peu goûté chez le peuple le plus pratique de l'univers, et on peut croire que l'excessive concision et la subtilité de ses écrits furent pour beaucoup dans l'indifférence où on les tint. En tout cas, cette espèce de dédain les préserva de toute altération.

Cinquante ans avant Jésus-Christ, Andronicus de Rhodes s'appliqua à les coordonner. Alexandre d'Aphrodise, qui vivait sous Septime Sévère et Caracalla, s'en fit le commentateur, en même temps qu'il écrivait contre les Stoïciens un traité *De fato,* où il s'efforce de démontrer que le dogme d'une aveugle fatalité contrarie l'expérience, détruit la piété, abolit toute croyance en la Divinité. Comme si la doctrine d'Aristote sur Dieu n'excluait pas elle-même toute idée d'une véritable Providence ! Plus exactement fidèle à son maître, Alexandre déclare l'âme mortelle ; elle est simplement, suivant lui, la forme d'un corps organisé, ἔνυλον εἶδος.

Nous clorons cette liste des érudits par le nom du médecin Galien, né à Pergame, et qui vécut à Rome sous Marc-Aurèle. Non content d'introduire dans l'empirisme médical les principes rationnels qui le vivifient, Galien fait ressortir toute l'importance qu'il y a à ne pas bannir de la médecine la morale. Il découvre dans l'anatomie toute une théologie positive, et la considération des organes lui est une occasion d'admirer la merveilleuse puissance de celui qui les a disposés dans une si juste et si constante proportion. Au delà des organes, d'ailleurs, il ne conçoit rien, et ce qu'on appelle l'âme n'est, à ses yeux, qu'une matière raffinée, mais caduque et périssable. Galien se rattache surtout à l'Aristotélisme par ses travaux de logique, et d'ordinaire on lui attribue l'invention de la quatrième figure du syllogisme.

Tandis que les érudits s'employaient à donner sinon une vie nouvelle, du moins une durable consistance au dogmatisme ancien, les sceptiques, de leur côté, renais-

saient, qui mettaient leurs efforts à le battre en brèche. Et loin d'être un obstacle au scepticisme, l'érudition, destituée de principes qui lui fussent propres, tendait singulièrement au contraire à le favoriser.

A vrai dire, depuis Pyrrhon, la chaîne des sceptiques n'avait pas été interrompue. Mais c'est avec Ænésidème, de Gnose, en Crète, lequel florissait à Alexandrie dans le premier siècle de notre ère, que le scepticisme reparaît avec quelque éclat. L'ætiologie, ou la discussion de l'idée de cause a valu à Ænésidème une réputation méritée. Car, en refusant au principe de causalité toute valeur objective, ce subtil Crétois sape par la base l'édifice de la connaissance. Les modernes pourront reprendre, étendre sa critique ; ni David Hume, ni Kant n'y ajouteront rien d'essentiel.

Agrippa, qui lui succède, reprend le scepticisme expérimental de Pyrrhon et réduit à cinq les fameuses hypotyposes : 1° la contradiction ; 2° la relativité ; 3° le progrès à l'infini ; 4° l'hypothèse ; 5° le diallèle ou cercle vicieux.

Le médecin Sextus, né à Tarse, dans le troisième siècle de notre ère, et qui fut surnommé Empiricus, à cause de son opposition aux médecins théoriques ; Sextus, dans ses volumineux écrits, n'offre aucune partie originale. Mais c'est dans ses ouvrages qu'il faut aller chercher, à travers une rédaction diffuse, avec le développement complet des hypotyposes Pyrrhoniennes, l'exacte histoire du scepticisme de cette époque.

Circonstance notable ! ces sceptiques sont presque tous médecins. Offusqués en quelque sorte par l'étude des phénomènes matériels, ils n'accordent de réalité qu'à ce qui tombe sous les sens. L'âme, à ce compte, ne leur est point une réalité. S'ils admettent l'existence d'une Divinité, c'est pour s'accommoder aux nécessités de la pratique ; dans la spéculation, ils n'en affirment rien. Leur morale est basse, et ils ne reconnaissent d'autre loi que l'utile.

Pour ne rien omettre, il nous faut enfin mentionner, à côté de ce scepticisme savant, le scepticisme ingénieux et railleur de Lucien. Né à Samosate, vers l'an 120, mort vers l'an 200 de notre ère, d'abord sculpteur, ensuite avocat, dégoûté des arts et du barreau, Lucien parcourut en déclama-

teur l'Asie Mineure, la Macédoine, l'Italie, la Gaule. Célèbre par ses *Dialogues des morts*, il mérite surtout qu'on le considère, à cause de la lutte qu'il soutint contre les travers, les vices, les superstitions de son temps. Son *Jupiter confondu*, son *Jupiter tragique*, son *Assemblée des Dieux*, témoignent assez de son profond mépris pour le polythéisme. Le Christianisme, que Tacite, que Pline le Jeune, daignaient à peine mentionner, n'obtient guère auprès de lui plus de faveur, et on a souvent cité ce passage de la *Mort de Pérégrinus*, où il se joue des crédulités de la foi nouvelle. « Ces malheureux, dit-il en parlant des Chrétiens, s'imaginent être immortels et croient qu'ils vivront éternellement. Aussi, d'ordinaire, ils méprisent le trépas et s'offrent d'eux-mêmes aux derniers supplices. Leur premier législateur leur a d'ailleurs persuadé qu'ils sont tous frères. Mais il faut que changeant de culte et renonçant aux Dieux des Grecs, ils adorent leur sophiste cloué à une croix et obéissent à ses préceptes. C'est pourquoi ils méprisent également tous les biens et les mettent en commun, sur la foi aveugle qu'ils ont en ses enseignements. Si donc il vient à se présenter parmi eux un imposteur, un fourbe adroit, il ne tarde pas à amasser une assez grosse fortune, tout en se moquant impudemment de leur simplicité. »

Au demeurant, qu'était-ce donc que Lucien? Un satirique amer, un de ces écrivains incisifs et brillants, mais qui, faute de convictions, n'atteignent jamais à la grandeur, un de ces beaux esprits, ardents à signaler les réformes, inhabiles à les accomplir, et dont les empressements pleins de séductions autant que de témérités justifient cet adage vulgaire : « que l'esprit sert à tout, mais ne suffit à rien. »

Cependant, tandis que Lucien confondant dans un rire inextinguible le bien et le mal, la vérité et l'erreur, mettait ainsi à nu par le sarcasme les plaies de son époque, quelques rêveurs enthousiastes entreprenaient de les guérir.

Au premier rang, il faut placer Plutarque.

Né à Chéronée, en Béotie, vers le milieu du premier siècle de notre ère, Plutarque, après avoir tenu école à Rome où il fut l'ami de Trajan, sinon son précepteur, revint

vivre et mourir dans la petite ville qui lui avait donné le jour.

Outre ses *Vies parallèles des grands hommes de la Grèce et de l'Italie*, par où il s'est rendu populaire, Plutarque a laissé un nombre considérable de petits traités, où plusieurs de nos grands écrivains, Montaigne, Montesquieu, Rousseau, ont puisé à pleines mains. C'est en parcourant ces traités qu'il faut chercher dans Plutarque le philosophe, et dans le philosophe le moraliste.

Éloigné par hauteur d'âme de l'Épicurisme, contraire par tendresse de cœur au Stoïcisme, Plutarque se rapproche d'Aristote et davantage encore de Platon, qu'il révère entre tous. Ennemi des superstitions, il voudrait néanmoins réconcilier les religions et les philosophies. Non pas que toutes les religions lui soient également acceptables, car il poursuit les hontes du polythéisme d'une implacable haine. Mais à travers tous les symboles, il se plaît à voir, ainsi que l'atteste son *Traité sur Isis et Osiris*, des expressions diverses d'idées au fond les mêmes touchant la Divinité. Adorateur sincère d'une providence bienfaisante, il se montre lui-même moraliste indulgent. Les préceptes austères du Pythagorisme, ceux qui défendent par exemple de manger de la chair des animaux, ne sont pour lui que des lieux communs qu'il se complaît à développer en rhéteur. Au vrai, il recommande la modération, non l'abstention dans les plaisirs. Mais il attache un prix infini à la pratique du culte, aux purifications, aux cérémonies qui élèvent l'âme et la rapprochent de Dieu. L'âme en effet lui apparaît illuminée par Dieu, de même que la lune par le soleil. Par conséquent, qu'elle ne laisse pas ternir en elle cette céleste blancheur. Impérissable, comme Hercule sur le bûcher de l'Œta, elle trouve dans les épreuves de la vie le principe de son immortalité.

Plutarque n'est pas seulement un sage ; il faut se souvenir qu'il était prêtre d'Apollon Pythien, et on a remarqué avec raison qu'il s'est peint au vif, lorsqu'il raconte que pour prévenir des démêlés de famille, il se hâta d'aller avec sa femme offrir sur l'Hélicon un sacrifice à l'Amour, et qu'il en revint rasséréné.

Érudit, ingénieux, poëte, mêlant aux conceptions de la raison la plus haute je ne sais quelle croyance aux songes, aux oracles, aux auspices, toute une démonologie, Plutarque mériterait d'être appelé le plus aimable, le plus naïf et le dernier des païens.

Mais que pouvait cette candeur d'enthousiasme pour satisfaire les besoins inquiets, mal définis, de l'époque où il vécut? L'enthousiasme emporté, ardent, prestigieux d'Apollonius de Tyane et d'Apulée ne fut pas plus efficace.

Nous avons peine présentement à nous faire une juste idée de ces deux hommes, qui paraissent avoir étonné leurs contemporains par je ne sais quels prodiges de conduite; qu'on a bien osé quelquefois comparer au Sauveur, et que les Pères n'ont pas dédaigné de réfuter. Considérés à distance, indépendamment des circonstances qui sans doute les grandissaient en les environnant de merveilleux, c'est à peine s'il nous semblent des disciples dignes de Pythagore.

Apollonius, né à Tyane en Cappadoce, au commencement du premier siècle de notre ère, consuma sa très-longue existence dans des voyages, entreprenant de réformer toutes les contrées par lesquelles il passait, et « se chargeant, dit Tillemont, des superstitions propres à chaque pays. » Il visita la Haute-Égypte, l'Asie, l'Inde, et en dernier lieu vint à Rome, où il fut cité devant Domitien. Il allait être condamné par ce prince, lorsque tout à coup il disparut de l'assemblée et le soir même se trouva à Pouzzoles, qui était à trois journées de là. C'est là un des miracles cités par son historien, le mensonger Philostrate.

Apollonius avait étudié à Tarse, sous le Pythagoricien Euxène. Mettant en pratique les préceptes de Pythagore, on prétend qu'il menait la vie la plus austère et que durant cinq années il avait observé un silence absolu. Peu attaché à ce qu'il y a de spéculatif dans la doctrine des nombres, il travaillait surtout à la restauration du culte. Les conséquences de la métempsycose lui faisaient proscrire les sacrifices sanglants. Il recommandait la prière intérieure. Ajoutez à ces prescriptions quelques lieux communs sur ce que tous les hommes sont frères et qu'ils ont l'univers pour

patrie, et vous aurez tout Apollonius. Quelques-uns pensent que Lucien l'a représenté sous les traits « d'Alexandre, ou le faux Prophète. »

Apulée ne nous apparaît pas avec une physionomie plus surhumaine.

Né à Madaure en Afrique vers l'an 128 de notre ère, après avoir successivement fréquenté les écoles de Carthage, d'Athènes et de Rome, Apulée consacra plusieurs années à voyager et finit par venir professer lui-même dans sa ville natale. Il avait épousé une riche veuve nommée Pudentilla. Accusé de magie à propos de ce mariage, il parvint à se disculper. Sa doctrine n'était guère autre chose qu'un indiscret mélange d'Aristote et de Platon; et si on laisse de côté les fictions obscènes dont il a semé ses principaux écrits, outre une dérision perpétuelle et souvent mordante des fourbes, des charlatans de son temps, on n'y trouve guère qu'une sorte de démonologie. Comme la familiarité engendre le mépris, Dieu, suivant Apulée, ne gouverne pas le monde par lui-même. Il commet ce soin à des démons, êtres au corps subtil, qui habitent la moyenne région de l'air, qui scrutent nos plus secrètes pensées, dont la voix doit être notre inspiration et la direction notre guide..... « Oui, dit Apulée, parlant *Du Dieu de Socrate,* oui, c'est un véritable gardien, un préposé spécial, un observateur intime, un curateur particulier, un observateur assidu, un témoin personnel, un surveillant inséparable, blâmant les mauvaises actions comme il sait approuver les bonnes. Appliquez-vous convenablement à le connaître, étudiez-le sincèrement, honorez-le d'un culte pieux, faites-lui, comme Socrate, hommage de votre justice, de votre pureté, et, dans l'incertitude, il vous aidera de sa prévoyance; dans vos irrésolutions il vous prémunira de ses avis; il vous garantira dans le péril, vous assistera dans l'indigence. Il pourra, soit en songes, soit par des signes, peut-être même sous une forme visible, si la nécessité l'exige, prévenir vos malheurs ou vous préparer des succès ; il pourra vous relever de l'abaissement, raffermir votre fortune chancelante, éclaircir votre horizon, seconder pour vous la bonne fortune et corriger la mauvaise. »

Tel était, suivant Apulée, le démon de Socrate. Plutarque s'était expliqué à peu près dans les mêmes termes sur ce démon du père des sages.

Ainsi se terminait cette période. Vainement les érudits avaient cherché un point d'appui dans le passé. Les sceptiques avaient une fois de plus indiqué les radicales faiblesses du dogmatisme ancien. Expirant dans le vide universel des croyances, les enthousiastes s'éprenaient de superstitions. Et c'était à Rome, centre de toutes choses, qu'affluaient aussi toutes les doctrines et toutes les religions. Les philosophes y venaient tous enseigner ; on y voyait des gymnosophistes de l'Inde, des astrologues de la Chaldée ; tous les cultes y étaient confondus.

Déjà le favori d'Auguste, Agrippa, en construisant le Panthéon, dont les solides assises semblent défier le temps, avait comme provoqué ce mélange monstrueux de toutes les adorations. Au commencement du troisième siècle, séduite par la beauté d'un enfant, la légion d'Émèse ramenait triomphalement Héliogabale, et Rome stupéfaite pouvait contempler ce jeune empereur, le tour des yeux peint de vermillon, coiffé de la tiare, revêtu d'une robe de lin et d'une tunique d'or, chargé de colliers, de bracelets, entouré d'eunuques et de bouffons, lequel à la cohue des Dieux venait ajouter son propre Dieu, un triangle de pierre ! Enfin faut-il rappeler qu'Alexandre Sévère, dans un coin retiré de son palais, dans une espèce d'oratoire, avait rassemblé avec les images des meilleurs princes celles d'Abraham, d'Apollonius de Tyane et de Jésus-Christ.

Qu'était-ce à dire, sinon que les formes du polythéisme se trouvaient épuisées et que, fatiguée de cette diversité de cultes, l'âme tendait irrésistiblement, quoique sourdement, au culte unique d'un Dieu unique. Et en effet il n'y a pas à cette époque d'allégorie plus répandue à la fois, plus profonde et plus gracieuse que l'allégorie de Psyché, ou de l'âme, aimée sans savoir qui l'aime, se perdant par une curiosité coupable, sauvée par une mansuétude infinie.

Affolée de ses propres passions, l'âme les a tour à tour divinisées, quand enfin lui apparaît le Dieu véritable, mais

le Dieu jaloux. Alors, toute subjuguée qu'elle est par le céleste amour, Psyché a peine à se déprendre des terrestres attaches.

« Des tendresses du sang peut-on être jaloux ? »

s'écrie-t-elle, se tournant languissante vers le divin époux, et l'époux lui répond :

« Je le suis, ma Psyché, de toute la nature,
Et sitôt que vous soupirez,
Je ne sais quoi qui m'effarouche,
Craint parmi vos soupirs des soupirs égarés. »

Et pourtant, l'âme s'égarera encore ; Psyché retombera dans ses premiers aveuglements. Mais la même voix, amoureuse tout à l'heure, amoureuse encore et maintenant miséricordieuse, la même voix, la rappelant comme des ombres de la mort, lui dira avec une admirable douceur :

« Psyché, reprenez la lumière
Pour ne la reperdre jamais ! »

XIX

LES ALEXANDRINS, PLOTIN

C'était inutilement que les érudits avaient cherché dans les philosophies du passé une réponse aux préoccupations de leur temps et inutilement aussi, les enthousiastes, des émotions religieuses dans les données du polythéisme. Le scepticisme seul répondait à l'état des âmes.

Et encore n'était-ce point ce scepticisme savant qui excite les intelligences par la critique, et dont les négations raisonnées préparent de nouvelles et plus hautes affirmations. C'était une lassitude de croire, mêlée à toutes les superstitions; une prostration générale, et par moments, je ne sais quelles excitations fébriles.

Or, phénomène étrange, prodigieux, vraiment divin! au milieu de la société païenne ainsi désolée, douteuse, défaillante, s'était tout d'un coup et de toutes pièces posé le dogmatisme le plus absolu. Impérieux, intolérant, inaccommodable, ce dogmatisme affirmait, sans système, sans théorie de preuves, sans discussion, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, la vie future, ici-bas l'égalité et la fraternité humaine, la morale la plus pure, et par delà ces principes, comme base et couronnement tout ensemble, un Dieu créateur, un Dieu unique mais un en trois personnes. Il ne se pouvait rien ouïr de plus en désaccord avec les mœurs du temps, de plus contrariant pour la nature, de plus surprenant pour la raison.

Et cependant, ce dogmatisme si difficile à accepter, si périlleux à suivre, annoncé non par des philosophes ou des orateurs, mais par des hommes presque de la lie du peuple,

ce dogmatisme prestigieux entraînait les multitudes, les princes, les esclaves.

En présence d'un pareil spectacle, on ne s'étonne plus de l'allégresse qui possède les apologistes de la religion Chrétienne, et on entre dans tout le sens des accents vraiment lyriques de Bossuet, célébrant les conversions opérées par saint Paul. «Il ira, cet ignorant dans l'art de bien dire; il ira, avec cette locution rude, avec cette phrase qui sent l'étranger; il ira en cette Grèce polie, la mère des philosophes et des orateurs; et là, malgré la résistance du monde, il fondera plus d'églises que Platon n'a gagné de disciples par cette éloquence qu'on a crue divine. Il prêchera Jésus dans Athènes et le plus savant de ses sénateurs passera de l'Aréopage en l'école de ce barbare. Il poussera plus loin ses conquêtes; il abattra aux pieds du Sauveur la majesté des faisceaux Romains dans la personne d'un proconsul et fera trembler jusque dans leurs tribunaux les juges devant lesquels on le cite. Rome même entendra sa voix, et un jour cette ville maîtresse sera plus fière d'une lettre du style de Paul, adressée à ses concitoyens, que de toutes les fameuses harangues qu'elle a entendues de son Cicéron. »

Ce que Bossuet disait si admirablement de saint Paul, il l'aurait pu dire des autres apôtres. Car, au sein de cette société morte en apparence, que les érudits s'étaient vainement efforcés de rappeler au sentiment de sa première existence, les enthousiastes de galvaniser, les sceptiques d'agiter, le Christianisme coulait à pleins bords. Les voies Romaines, s'il est permis de parler ainsi, étaient devenues comme le lit de ce fleuve immense, qui allait portant partout ses eaux fécondantes. L'œuvre réparatrice que saint Paul et saint Pierre accomplissaient à Athènes et à Rome, à Jérusalem et à Antioche, saint Jean, de son côté, l'accomplissait à Éphèse, saint Marc à Alexandrie.

C'est à Alexandrie qu'il nous faut maintenant diriger notre attention. C'est là, qu'après avoir étudié l'histoire de l'esprit humain à Athènes et à Rome, nous avons à considérer la crise décisive d'où il sortit régénéré.

L'an 332 avant notre ère, Alexandre jeta en passant les fondements de la ville qui devait contribuer à porter son nom jusqu'à nous. Touchant d'un côté à la mer, de l'autre au lac Maréotis ; par le Nil communiquant avec le reste de l'Afrique ; centre du monde alors connu, jamais cité ne reçut un plus heureux emplacement. L'Alexandrie moderne ne peut d'ailleurs donner aucune idée de ce qu'était l'Alexandrie d'autrefois et du spectacle grandiose qu'elle offrait au voyageur, lorsque, entrant par la porte Canopique, il s'avançait au milieu d'une rue sans fin, ayant à sa gauche le populeux faubourg de Rakotis, où s'élevait le Sérapéum, le temple de toutes les superstitions ; à sa droite le Bruchium ou quartier royal, tout semé d'imposants édifices, le Musée, le Sébastéum, le Claudium, l'Homérion, le Didascalée. Les yeux éblouis ne savaient où s'arrêter dans cet amas de magnificences.

Après la conquête Romaine, et à travers leurs accès destructeurs d'avarice ou de vengeance, les empereurs eux-mêmes, Auguste, Tibère, Claude, avaient contribué à embellir Alexandrie. Cette ville était devenue la seconde de l'empire ; elle ne comptait pas moins de neuf cent mille habitants. Et là, autour du tombeau d'Alexandre, s'étaient donné en quelque sorte rendez-vous toutes les sectes, toutes les religions, toutes les influences.

Les Cyrénaïques, les Cyniques, les Sceptiques, les Épicuriens, les Stoïciens, les Péripatéticiens, les Platoniciens, avaient leurs représentants à Alexandrie. Les trois grandes religions d'alors, le Judaïsme, le polythéisme, le Christianisme, s'y trouvaient face à face. L'influence Grecque y luttait contre l'influence Orientale.

Entre des tendances si diverses l'esprit humain était mis en demeure de choisir. De là l'éclectisme. Et comme ce choix aboutit à une sorte de conciliation entre l'influence Grecque et l'influence Orientale, dans une telle mesure néanmoins que les doctrines Pythagoriques et Platoniciennes finirent par prédominer, de là le Néoplatonisme.

On pourrait distinguer comme trois phases dans l'éclectisme Néoplatonicien : 1° l'éclectisme de Philon ; 2° l'éclec-

tisme des Gnostiques ; 3° l'éclectisme du Didascalée et l'éclectisme du Musée.

Né vers l'an 30 avant notre ère, le juif Philon, renouant les traditions de la Kabbale, entreprit d'expliquer les Écritures par l'interprétation allégorique. Sa doctrine, amalgame de Mosaïsme et de Platonisme, et qui recèle la théorie de l'émanation, s'opposait au polythéisme et au Christianisme.

Plus hardis encore, les Gnostiques prétendaient battre en brèche le polythéisme, le Judaïsme et le Christianisme à la fois. C'étaient Cérinthe et Simon, les contradicteurs mêmes des Apôtres, et après eux Basilide, Saturnin, Valentin, Bardesane, Carpocrate, Cerdon, Marcion. La vérité, suivant eux, est le privilége d'une race élue, des hommes pneumatiques ou spirituels, qui sont chargés de la communiquer aux hommes hyliques ou matériels. Le Dieu suprême, source de toute vérité, a au-dessous de lui des Dieux secondaires, et Jésus-Christ est un de ces Dieux. Entraîné par son amour pour sa sœur Sophia, Éon du troisième ordre, le Christ est en effet venu sur la terre remplir, en révélant le Père, sa mission de rédempteur. Mais sa doctrine, qu'ont défigurée d'inhabiles ou indignes interprètes, doit être restituée. C'est là l'objet de la science suprême, ou Gnose (γνῶσις). La Gnose se réduit à trois termes : l'émanation, la rédemption, le retour.

Ni l'éclectisme de Philon, malgré le flux abondant de son exégèse, ni l'éclectisme des Gnostiques, malgré les ténèbres mystérieuses dont ils parvinrent à envelopper les intelligences, n'eut d'établissement durable. L'un et l'autre éclectisme en effet, faute d'un point de repère, dégénéra en syncrétisme.

Ce fut donc entre l'éclectisme du Didascalée, qui avait un point de repère dans le dogme chrétien, et l'éclectisme du Musée, qui croyait en avoir un dans le polythéisme et les doctrines anciennes, que s'engagea la lutte décisive dont la domination de l'avenir était le prix.

En disant que le Didascalée prenait dans le dogme chrétien son point de repère, il est manifeste que nous ne faisons pas de ce dogme le résultat de l'éclectisme. Loin de

là, nous reconnaissons, au contraire, que préexistant à cet éclectisme, il fut la règle qui dirigea les docteurs chrétiens dans le départ qu'ils surent faire des parties caduques des systèmes et de leurs parties impérissables.

Créé par saint Marc, comme le rapporte saint Jérôme, ou du moins par les successeurs immédiats de saint Marc, le Didascalée eut, il est vrai, des philosophes pour directeurs, mais des philosophes convertis. Saint Pantène le Stoïcien, le Platonicien Athénagore, saint Clément d'Alexandrie, Péripatéticien et Platonicien tout ensemble, avaient commencé par abjurer le paganisme. Conduits sans doute au Christianisme par la philosophie, ce fut à la lumière du Christianisme qu'ils jugèrent ensuite la philosophie elle-même.

Nous reprendrons plus tard l'histoire du Didascalée. Qu'il nous suffise, pour le moment, d'en avoir constaté l'existence et caractérisé l'esprit.

Ce fut contre cet esprit que le Musée tenta de protester.

Le Musée avait été fondé par la munificence des Lagides et sous l'inspiration d'un disciple de Théophraste, de Démétrius de Phalère, que ces princes avaient appelé à leur cour. Là, sous la direction d'un prêtre, rémunérés, protégés par l'autorité royale, vivaient dans une espèce de communauté un certain nombre de savants. Sans doute leurs travaux manquèrent d'originalité et de grandeur. Mais on ne saurait s'empêcher d'admirer la ferveur de travail et de patience avec laquelle ils cultivèrent les différentes branches des connaissances humaines. Sciences naturelles et physiques, astronomie, mathématiques, littérature, histoire, philologie, poésie, grammaire, philosophie, le Musée embrassait tout. Il était comme le séminaire des inspirations païennes.

Aussi, lorsque le Christianisme, représenté par le Didascalée, se fut montré envahissant, le Musée ne put pas ne pas s'émouvoir, et si ses savants ne descendirent point, de leur personne, dans l'arène, s'ils continuèrent dans la retraite leurs paisibles études, du moins ils soutinrent les philosophes Alexandrins de leur influence et les animèrent de leurs excitations. On comprend, dès lors, pourquoi la lutte

suprême du polythéisme contre le Christianisme fut tour à tour désignée sous les noms d'éclectisme, de Néoplatonisme, d'Alexandrinisme.

Éclectique par sa méthode, Néoplatonicienne par son esprit, Alexandrine par son origine, la philosophie païenne, dans ses dernières manifestations, parcourt trois périodes distinctes.

Dans la première, qui commence l'an 193 après notre ère, représentée par Ammonius Saccas, Plotin, Porphyre et Jamblique, elle se pose dans sa prétendue nouveauté.

Dans la seconde, puissamment protégée par Julien, elle travaille inutilement à la restauration du polythéisme.

Dans la troisième péroide enfin, elle jette dans les écrits de Proclus de mourantes lueurs, et ses adeptes fugitifs ne trouvent pas même auprès du roi de Perse, Chosroès, l'asile qu'ils y sont allés chercher, après que, par l'édit de 529, Justinien les a eu expulsés de leurs chaires.

L'École d'Alexandrie dure donc un peu moins de quatre cents années.

Il est démontré que c'est à Ammonius Saccas, non à Potamon, qu'il faut rapporter les commencements de cette école.

Né à Alexandrie de parents chrétiens, ayant ensuite abandonné le Christianisme pour les enseignements de Platon, Ammonius n'appartient pas à la réunion choisie des savants qui habitaient le Musée. Ceux-ci même se plaisent à le railler et l'appelent dédaigneusement Saccas, le portefaix, du nom de son premier métier. Mais ce sont en définitive ces élégants de l'esprit qui ont inspiré, formé cet homme grossier par leurs enseignements, à leur insu et à son insu.

Ammonius condense dans une vigoureuse synthèse Aristote, Platon et Pythagore. Il est doué d'une telle éloquence naturelle, qu'on croit entendre en lui l'interprète même de Dieu, Θεοδίδακτος. Il compte parmi ses disciples, d'ailleurs peu nombreux, les intelligences les plus élevées, Longin, le magnanime et infortuné conseiller de la reine Zénobie, Hérennius, Origène le païen, Plotin.

Ammonius avait fait jurer à ces quatre disciples choisis de tenir sa doctrine secrète. Mais Hérennius et Origène ayant divulgué les principes de leur maître, Plotin, de son côté, se crut dégagé de sa promesse. Connaître ce que pensait Plotin, c'est par conséquent connaître aussi les maximes que professait Ammonius.

Plotin était né vers 205, à Lycopolis, dans la Haute-Égypte. Après avoir fréquenté la plupart des écoles qui abondaient à Alexandrie, sans s'être attaché à aucune, rencontrant enfin Ammonius : « Voilà, s'écria-t-il, l'homme que je cherchais? »

Disciple d'Ammonius durant de longues années, vers l'âge de quarante ans, voulant fortifier son savoir par les voyages, il suivit l'expédition que Gordien dirigeait contre la Perse. Mais ce prince ayant été tué en Mésopotamie, Plotin s'enfuit à Antioche. Peu après, il se rendit à Rome, où il devait séjourner presque constamment jusqu'à sa mort.

On rapporte que Plotin rougissait d'avoir un corps. Aussi ne sait-on rien de sa naissance ni de ces mille détails qui intéressent, lorsqu'il s'agit d'un homme considérable.

Pendant dix ans il enseigna sans rien écrire, et quoique sa parole fut assez embarrassée, il y avait dans ses pensées une telle énergie, qu'il s'élevait souvent jusqu'à la plus haute éloquence. Des disciples enthousiastes s'étaient groupés autour de lui, et dans le nombre on remarquait des femmes, Gémina, la fille de Gémina et Amyclée. Enfin il avait su se concilier la faveur de l'impératrice Salonine et de l'empereur Gallien. Il paraît même qu'il fut tout près d'obtenir de la munificence impériale un terrain sur lequel il aurait bâti une ville, destinée uniquement à des philosophes et que d'avance il consacrait à Platon, Platonopolis. Mais il mourut en Campanie, en 270, sans avoir pu réaliser ce séduisant et chimérique projet. « Je dégage en moi, je rends à la Divinité, aurait-il dit en mourant, ce qu'il y a en moi de divin. »

A elle seule, cette parole résume toute sa doctrine.

Plotin, c'est Platon développé, mais dénaturé. Platonicien surtout par la méthode, mystique par le but qu'il

poursuit, il est panthéiste par les conséquences où il arrive.

La dialectique est la méthode de Plotin aussi bien que de Platon. Mais au lieu de s'arrêter, comme l'avait voulu Platon, au point où la réalité cesse et où le vide commence, par delà la réalité qui a vie, Plotin embrasse une morte abstraction. C'est ainsi qu'après avoir admis qu'il y a des notions qui dérivent de la sensation, des jugements qui proviennent de la synthèse et de l'analyse, des lois générales, des principes, des idées qui sont dues à la raison, empêché qu'il croit être par la dualité du sujet qui connaît et de l'objet qui est connu, il tente de supprimer cette dyade par l'unification. Que l'âme donc se retire du corps; que par la volonté et par la vertu elle repousse toute multiplicité; qu'elle s'élève à l'unité par la science et par la prière, qu'enfin elle s'y échappe violemment, au moyen de cet impétueux élan qu'on appelle l'amour. Alors simplifiée, elle sentira naître en elle l'extase, c'est-à-dire que dépouillée d'elle-même, elle se trouvera délicieusement absorbée en Dieu : ἅπλωσις καὶ ἕνωσις. Et ce Dieu se révèle à nous par plusieurs manifestations successives : car il nous apparaît d'abord en tant qu'âme, substance et moteur de l'univers, lieu des corps; ensuite en tant qu'intelligence, lieu des esprits; ensuite en tant qu'absolue et abstraite unité. La théodicée des Stoïciens, celle d'Aristote, celle de Platon, se réunissent et se confondent dans une telle théodicée.

Ces manifestations sont appelées par Plotin hypostases. Non pas qu'il ait rien conçu d'approchant du dogme de la Trinité Chrétienne, lequel proclame un Dieu unique, mais en trois personnes. Les hypostases ne sont que des révélations successives du même Dieu.

En effet Dieu est tout et tout est en Dieu. Dieu est en soi, il se projette hors de soi, il se ramène en soi, et dans ce déploiement invariable, l'élément supérieur absorbe l'élément inférieur; l'élément le plus élevé étant principe sans être conséquence; l'élément le plus bas, au contraire, étant conséquence sans être principe.

Ce mouvement alternatif de Dieu, expansion et concentration, est le modèle du mouvement que doit s'imprimer

l'âme humaine. Répandue dans la diversité des êtres et noyée par l'amour terrestre dans la multiplicité, il faut que par l'amour céleste elle revienne à Dieu, s'y concentre, s'identifie avec lui. Car Dieu, qui est le principe de toutes choses, en est aussi la fin.

Si l'on demande ce que devient, dans ce panthéisme si nettement accusé, la Providence divine, Plotin répondra qu'elle subsiste tout entière. La parfaite liberté, suivant lui, ne présuppose pas la liberté du choix. Choisir, c'est ignorer ce qui est le meilleur, c'est hésiter entre deux partis. La liberté qui choisit est une liberté misérable et tout humaine. La liberté souveraine, indéfectible, de Dieu consiste précisément dans la nécessité de son action. Dieu étant Providence, tout est établi et gouverné pour le mieux, et grâce à d'extrêmes subtilités de logique, le panthéisme de Plotin a pour corollaire l'optimisme.

Et non-seulement tout est pour le mieux. Il y a plus ; tout est bien. Le plus grand des maux en apparence, la mort, n'est que l'insignifiante cessation du personnage ; le mal n'est qu'un mot, une lâche plainte ; au demeurant, il n'y a d'important pour l'homme que le devoir.

La pratique du devoir d'ailleurs n'est pas simple. Plotin se hâte de distinguer deux sortes de vertus : les vertus politiques, telles que le courage, la tempérance, la prudence, et les vertus purificatrices, qui sont la justice et la science. C'est à ces dernières vertus que le philosophe doit particulièrement s'attacher, parce qu'elles sont la voie qui mène aux délices de l'extase.

Il est vrai que la félicité de l'extase est passagère. C'est pourquoi Plotin, reprenant la théorie de la métempsycose, enseigne que l'âme doit traverser toute une série de migrations, de transformations, d'épreuves, avant d'arriver à l'absorption en Dieu, but final de l'existence séparée. Et ce but sera d'autant plus vite atteint qu'on aura davantage mené une vie d'ange dans un corps mortel, *βίος ἀγγελικὸς ἐν τῷ σώματι.*

Après Plotin, la philosophie Alexandrine déchoit promptement des hauteurs où elle s'était guindée. Porphyre et

Jamblique, l'un par son insuffisance, l'autre par son extravagance, découvrent bientôt le faible de ce dogmatisme compromettant.

Porphyre est le biographe de Plotin. C'est lui en outre qui, classant les cinquante-quatre traités de ce philosophe, les a divisés en six neuvaines ou Ennéades, en l'honneur des nombres mystérieux six et neuf.

Porphyre, d'abord appelé Malch, était né à Tyr en 233. Il connut Plotin à Rome, fut par lui détourné du suicide, habita quelque temps la Sicile, Carthage, se maria et revint à Rome où il mourut en 305. On lui doit un *Traité de l'Abstinence,* où il renouvelle les défenses qu'avait faites Pythagore de manger de la chair des animaux. Il est regardé aussi comme auteur d'un *Traité contre les Chrétiens*, dont la violence dépassait les emportements de Celse lui-même.

Pour ce qui est de la doctrine philosophique, il ne se montre pas même le commentateur intelligent de Plotin son maître. Sans doute il admet avec lui les trois hypostases ; dans la première, une puissance latente ; dans la seconde, un modèle, un plan, un paradigme ; dans la troisième, la réalisation du plan. Mais au delà de la première hypostase, on ne sait s'il n'imagine pas un quatrième degré, qui ressemblerait fort au non-être, et, certainement, entraîné par l'influence tout Orientale d'Amélius, il introduit dans la seconde et dans la troisième hypostase des triades nouvelles et multipliées. A ses yeux, la naissance de l'homme est une chute, qui a pour conséquence la métempsycose. Enfin, entre l'homme et Dieu, intermédiaires favorables ou hostiles tour à tour, se placent des légions d'anges, d'archanges, de démons.

Cette démonologie, plus outrée encore, un retour plus prononcé vers les chimères numérales de Pythagore, une multiplication sans fin des triades, en un mot une nouvelle décadence, se remarquent dans les enseignements de Jamblique.

Né à Chalcis, en Cœlésyrie, disciple de Porphyre, Jamblique a écrit une vie de Pythagore. Chez lui l'enthousiasme est dominant.

En vain Porphyre a-t-il illustré la biographie de Plotin des récits les plus fabuleux, racontant par exemple que son maître avait été ravi quatre fois en extase et qu'il avait goûté lui-même une fois les ineffables délices de cet état. Ces prodiges ne sont rien au prix des miracles qui remplissent la vie de Jamblique. Un jour il est enlevé à dix coudées au-dessus du sol. Une autre fois, venant à toucher de la main deux petits cours d'eau, ces deux ruisseaux se transforment en deux enfants d'une admirable beauté et qui l'enlacent de leurs caresses. Et à ces ridicules et bizarres légendes, qui émeuvent à Alexandrie la foule des disciples de Jamblique, s'ajoute tout un système de pratiques oraculaires, magiques, théurgiques. L'homme est proclamé le prêtre suprême de la nature.

Voilà le terme de folie où aboutit la première période de l'histoire de l'École d'Alexandrie. D'un côté, cette École a interprété par la philosophie les mythes du polythéisme ; de l'autre, elle a demandé au polythéisme des inspirations religieuses, pour ranimer la philosophie. Sa conciliation est devenue confusion, son éclectisme syncrétisme. Inhabile à restaurer le passé, elle a été impuissante à conjurer l'avenir. Car en face du Musée et au milieu des persécutions, la doctrine du Didascalée, le Christianisme, n'a fait que grandir. Les sauvages emportements de Dioclétien sont enfin venus se briser contre une aussi triomphante résistance.

Plus circonspect, mieux avisé que Dioclétien, Constance Chlore entreprend de diriger un mouvement qu'il n'est plus possible de refouler ni d'arrêter. Par l'édit de Milan, en 312, et à la suite de la miraculeuse bataille du pont Milvius, Constantin accorde décidément au Christianisme une libre expansion. En 324, en pleine possession de l'empire par la défaite de Chrysopolis d'abord, par le meurtre de Licinius ensuite, ce prince généreux et pervers, dirigé par sa droite nature et égaré par de déplorables traditions, ne tient plus même une balance égale entre les Chrétiens et les païens. En 325, le concile de Nicée, où succombe Arius, accablé déjà par Athanase, pose un symbole contre lequel les hérésies ne feront que tournoyer. En 337 enfin, Con-

stantin meurt ; mais il meurt après avoir reçu le baptême et transporté le siége de l'empire à Constantinople.

Ainsi, en peu d'années, le Christianisme s'est relevé de tous ses abaissements. Il a vaincu, et il semble que l'édit de Milan, qui proclame la liberté de conscience ; que le concile de Nicée, qui assoit le dogme ; que la translation du siége de l'empire à Constantinople, qui déplace à son profit le centre de l'autorité, rendent sa victoire définitive. Cependant elle lui sera encore disputée.

Ce que le polythéisme n'a pu obtenir par la puissance des idées, il le poursuivra par la force des armes. Julien viendra en aide aux Alexandrins. Tant il est vrai que la civilisation ancienne ne devait pas, sans des déchirements prolongés, céder à la civilisation nouvelle ;

« . . . Tant dut coûter de peine
Le long enfantement de la grandeur *Chrétienne !* »

XX

LES ALEXANDRINS, L'EMPEREUR JULIEN

Lorsque Plotin disait que « quiconque s'élève au-dessus de la raison risque de tomber au-dessous de la raison, » il racontait sans le savoir l'histoire de l'Alexandrinisme dont il avait inauguré l'enseignement avec tant d'éclat, et qui l'emportait sur toutes les autres théories dans toutes les écoles du temps, celles d'Athènes, de Pergame, de Rhodes, de Sardes, d'Antioche, de Nicomédie, de Béryte. Après lui en effet, décréditée par Porphyre et par Jamblique, l'influence philosophique du Musée est remplacée par l'influence superstitieuse du Sérapéum. Ce ne sont plus des doctrines rationnelles qui s'agitent, ce sont des pratiques théurgiques et magiques qui s'étalent au grand jour. La lutte n'est plus dans les idées, elle se traduit dans les faits; et cette lutte, qui remplit la seconde période de l'histoire de l'École d'Alexandrie, est tout entière représentée par Julien.

Après l'édit de Milan, après surtout le meurtre de Licinius, Constantin se montra ouvertement favorable aux Chrétiens, hostile aux païens. Les temples du polythéisme furent dépouillés ou fermés, comme certains sanctuaires de Phénicie, de Cilicie, d'Égypte. On livra leurs prêtresses, leurs devins, leurs idoles, à la risée publique. Les églises du Christ s'enrichirent de ces dépouilles opimes, arrachées aux Dieux de l'Olympe.

Constance suivit à peu près les errements de Constantin.

Constantin avait en mourant partagé son vaste empire entre ses trois fils, Constantin second, Constance, Constant et deux de ses neveux, Delmace et Hannibalien.

Constance, qui devait survivre à ses frères, eut hâte, pour

prévenir les compétitions, de se débarrasser des nombreux princes de la famille impériale. C'est pourquoi par ses ordres, non-seulement Delmace et Hannibalien furent massacrés, mais encore huit à neuf autres princes, parmi lesquels il faut compter Jules Constance, son oncle, frère de Constantin Ier.

D'un premier mariage avec Galla, Jules Constance avait eu un fils nommé Gallus, et d'un second mariage avec Basiline, Julien, qui était né à Constantinople en 331.

Ces deux princes faillirent être compris dans la tuerie générale commandée par Constance. Mais on crut que Gallus, dont la santé était très-faible, ne vivrait pas longtemps; l'extrême jeunesse de Julien toucha ses bourreaux. L'un et l'autre furent épargnés et Julien notamment dut son salut à Marc, évêque d'Aréthuse.

Constance voulut du moins surveiller de très-près ces deux derniers représentants de sa famille, héritiers possibles de sa puissance. Il relégua Gallus en Ionie et confina Julien à Nicomédie, où il lui donna pour précepteur l'eunuque Syrien Mardonius. Bientôt, s'étant ravisé, il réunit les deux jeunes princes, et, les séquestrant dans le château fort de Macellum, près de Césarée en Cappadoce, il eut soin qu'on les élevât dans tous les préceptes du Christianisme. Il paraît même qu'on les consacra lecteurs.

Cependant en 351, Constance, éprouvant le besoin de se décharger d'une partie du fardeau de l'empire, nomma Gallus César pour l'Orient et l'envoya résider à Antioche. Ce fut pour Julien une occasion d'émancipation. Appelé à Constantinople, ses qualités naissantes, la faveur qu'elles lui valaient déjà, ne tardèrent pas à exciter les susceptibilités jalouses de son oncle. Il partit pour l'Asie, et là, placé sous la tutelle exclusive de deux maîtres Chrétiens, Æcébole et Proærésius, éloigné du rhéteur Libanius, il approfondit du moins ses écrits. En même temps, se mêlant à toutes les sectes Platoniciennes, il entra successivement en commerce avec leurs représentants les plus accrédités, Édésius de Pergame, Eusèbe de Carie, Chrysanthe de Sardes, Jamblique d'Apamée, et enfin Maxime d'Ephèse, entre les mains

duquel, parmi les mystères de la théurgie, il abjura son baptême. Cette conduite ne pouvait être ignorée. Afin de déjouer les soupçons, Julien revint s'enfermer à Nicomédie. Il s'y montra d'une ferveur extraordinaire pour les pratiques Chrétiennes, se fit raser la tête et annonça l'intention d'embrasser la vie monastique.

Cependant Gallus, arraché d'Antioche par une lettre fallacieuse de Constance, expirait près de Pola, sur l'ordre de ce prince, qui n'avait pu se résoudre à supporter en lui un rival, bien moins encore qu'à tolérer ses odieux excès. Il semblait que le même sort attendît Julien, dont la supériorité reconnue était tout autrement redoutable. Aussi s'empara-t-on de sa personne. Pendant sept mois on le promena de province en province; durant de longs mois, ensuite, le poignard en quelque sorte sous la gorge, il vécut à Milan, où résidait Constance, et ne dut son salut qu'à l'impératrice Eusébie, qui obtint enfin que de nouveau on l'exilât dans d'inoffensives études. Julien fut envoyé à Athènes. C'était, au fond, combler les vœux d'un jeune prince qui, par son naturel, ses goûts décidés, son enthousiasme, était comme la vivante personnification de l'Hellénisme.

Arrivé à Athènes, Julien s'empressa de se faire initier aux mystères d'Éleusis. Il se répandit avec délices dans la foule lettrée de cette ville célèbre, qui, à défaut de liberté et de puissance, retenait encore, avec le lustre de sa prospérité passée, celui des lettres et des arts. C'est là que le futur et implacable adversaire du Christianisme connut deux jeunes hommes qui devaient en être, au contraire, les plus ardents défenseurs, saint Grégoire de Nazianze et saint Basile. Rapprochés sans doute par leur amour commun pour l'étude autant que par leur génie, une secrète antipathie éloigna de Julien Grégoire et Basile. Et s'il faut en croire saint Grégoire, à considérer l'extérieur de Julien, il prévoyait déjà tristement ce que le neveu de Constance pourrait devenir un jour.

« Julien était de taille médiocre; il avait le col épais, les épaules larges, qu'il haussait et remuait souvent, aussi bien que la tête. Ses pieds n'étaient pas fermes, ni sa démarche as-

surée. Ses yeux étaient vifs, mais égarés et tournoyants, le regard furieux, le nez dédaigneux et insolent, la bouche grande, la lèvre d'en bas pendante, la barbe hérissée et pointue : il faisait des grimaces ridicules et des signes de tête sans sujet, riait sans mesure et avec de grands éclats, s'arrêtait en parlant et reprenait haleine ; faisait des questions impertinentes et des réponses embarrassées l'une dans l'autre, qui n'avaient rien de ferme, ni de méthodique. Grégoire disait en le voyant : Quel mal nourrit l'empire Romain ! Dieu veuille que je sois faux prophète ! »

Julien avait vingt-quatre ans. Enivré de l'atmosphère qu'il respirait, entouré par les païens, qui plaçaient en lui leurs suprêmes espérances ; heureux du présent sans être impatient de l'avenir, il coulait dans l'étude des jours paisibles, lorsqu'un ordre subit de Constance le rappela. Le souvenir de Gallus égorgé s'offrit immédiatement à son esprit et on raconte que, montant au Parthénon, il conjura Minerve de détourner le coup dont il se croyait menacé. Néanmoins il fallut partir. Contre son attente, un sort beaucoup plus doux en apparence lui était réservé.

Déterminé par les instances d'Eusébie, Constance voulait partager avec Julien le gouvernement du monde Romain. En 355, devant les légions assemblées, Julien, proclamé César pour la Gaule, changea le pallium du philosophe contre la pourpre impériale, se répétant à soi-même ce vers d'Homère :

« la mort pourprée et son puissant destin le ravirent. »

Peu de jours après, Constance, comme pour mettre le comble à sa faveur, lui donna en mariage sa sœur Hélène.

Et cependant Julien n'était pas sans de légitimes appréhensions. On venait de lui retirer tous ses anciens serviteurs, ne lui laissant que le seul médecin Oribase, et, sous prétexte de lui constituer un état de maison digne de lui, on l'avait enveloppé d'espions. Les généraux qu'on lui adjoignait avaient ordre de le traverser en tout. Enfin, avec une escorte de trois cents soldats à peine, on l'envoyait dans une province appauvrie, dégarnie de bonnes troupes,

infestée par les incessantes incursions des barbares. N'était-ce pas l'envoyer à la mort ou au déshonneur ?

Par sa constance, son intrépidité, son esprit, cet écolier d'Athènes, César improvisé, déjoua tous les calculs de la malveillance et de la perfidie. Nous ne raconterons pas ici les expéditions dont il avait lui-même consigné l'historique dans ses *Commentaires*, malheureusement perdus. Il nous suffira de rappeler qu'en peu d'années il pacifia les Gaules, les mit à l'abri des attaques du dehors, leur assura au dedans une prospérité qu'elles ne connaissaient plus. Aussi bon administrateur que guerrier valeureux et habile général; simple, affable, dur à soi-même, partageant le repos des nuits entre des études qu'il n'abandonnait pas, des compositions en vers ou en prose et l'exacte surveillance de tout ce qui concernait son armée, il était devenu le maître préféré des Gaulois et l'idole de ses soldats.

Une telle popularité devait nécessairement irriter les inquiétudes jalouses de Constance. C'est pourquoi, non content de mener à Constantinople et à Rome le triomphe pompeux des victoires que remportait Julien, il songea décidément à le perdre et lui fit demander ses meilleures troupes, sous prétexte qu'elles lui étaient nécessaires pour repousser les invasions des Perses.

Julien se trouvait alors « dans sa chère Lutèce » (360). On lui doit cette justice qu'il n'opposa aucune résistance, et que, s'il harangua les troupes qui allaient le quitter, ce fut uniquement pour leur parler de leurs devoirs envers l'empereur. Ce désintéressement, probablement sincère, ne fit qu'échauffer l'amour des soldats. Forçant le palais de Julien, et malgré son refus opiniâtre, ils l'élevèrent sur le bouclier, le proclamèrent Auguste, et un hastaire, détachant son collier, en couronna Julien comme d'un diadème.

Julien aurait désiré que Constance acceptât ce fait accompli, et Léonas envoyé par Constance pour faire rentrer les troupes dans le devoir, put en effet se convaincre qu'on ne gagnerait rien sur leur esprit. Mais au lieu d'embrasser ce parti de prudente résignation, Constance fut exaspéré. Il se préparait donc à marcher contre le César re-

belle, lorsqu'il mourut presque subitement (361). Aussitôt des envoyés arrivèrent de toutes parts à Julien, qui lui annoncèrent que Constantinople et Rome le reconnaissaient pour chef de l'empire.

Julien ne mit aucun retard à se rendre à Constantinople. Là, après avoir versé sur la mort de Constance des larmes faciles, il signala son avénement par de justes châtiments, quelques exécutions imméritées, et aussi par d'utiles et nombreuses réformes dans l'administration, les finances, l'armée, le luxe désordonné d'une cour tout Asiatique. Mais surtout il s'empressa de travailler au rétablissement du polythéisme, et, comme prélude, appela auprès de lui ses anciens maîtres, Maxime, Chrysanthe, ses anciens condisciples d'Athènes. Le paganisme tressaillait d'allégresse ; il avait enfin trouvé dans Julien l'homme qu'il espérait, un restaurateur et un vengeur; ses adeptes les plus obscurs ou les plus compromis se pressant autour du nouvel empereur lui faisaient, en tout lieu, un tumultueux et indescriptible cortége.

« Aussitôt que Julien eut publié son édit pour le rétablissement de l'idolâtrie, dit saint Chrysostôme dans son *Discours contre les Gentils*, on vit accourir de toutes les parties du monde les magiciens, les enchanteurs, les devins, les augures et tous ceux qui faisaient métier d'imposture et d'illusion, de telle sorte que tout le palais se trouvait plein de gens sans honneur et de vagabonds. Ceux qui depuis longtemps étaient réduits à la dernière misère, ceux qui pour leurs sorcelleries et leurs maléfices avaient langui dans les prisons et les minières, ceux qui traînaient à peine une misérable vie dans les emplois les plus bas et les plus honteux ; tous ces gens, érigés en prêtres et en pontifes, se trouvaient en un instant chargés d'honneurs. L'empereur, laissant là les généraux et les magistrats, et ne daignant pas seulement leur parler, menait avec lui par toute la ville les jeunes gens perdus de débauche et des courtisanes qui ne faisaient que sortir des lieux infâmes de leurs prostitutions. Le cheval de l'empereur et ses gardes ne le suivaient que de fort loin, pendant que cette troupe impure environ-

nait sa personne et paraissait avec le premier rang d'honneur au milieu des places publiques, disant et faisant tout ce qu'on peut attendre de gens de cette sorte. »

Quelle que puisse être l'exagération de cette peinture, évidemment elle place la personne de Julien dans le cadre qui lui convient.

En effet, à peine parvenu au pouvoir suprême, Julien rétablit les temples païens. Les devins, les hiérophantes, les pontifes sont réintégrés par lui dans leurs anciens droits, pensions et priviléges. Lui-même, une fois de plus et solennellement, abjure son baptême, et à sa dignité d'empereur ajoutant celle de grand prêtre, on le voit plonger ses mains dans les entrailles des victimes, inonder les autels de sang, gorger ses soldats de la viande des hécatombes, et on finit par craindre que les bœufs de l'empire ne suffisent plus à ces sacrifices multipliés.

Mais c'était peu de restaurer le polythéisme. Il s'agissait de ruiner, s'il se pouvait, le Christianisme. Or Julien savait, par expérience, d'une part, que l'oppression n'engendre que l'hypocrisie; d'autre part, que les supplices étaient pour le Christianisme non point un principe de mort, mais une source de vie. C'est pourquoi il ne voulut faire ni des hypocrites ni des martyrs. « Ni le fer ni le feu, disait-il, ne changent l'homme. » Il eut recours à un système de tolérance qui n'était qu'un système de perfides combinaisons.

Content, en apparence, de mulcter les Chrétiens de fortes amendes qui servissent à rétablir à leurs frais les temples païens, il dirigea contre eux toute une série d'iniques mesures.

Et d'abord, tandis qu'il s'efforçait de les avilir par le ridicule en les appelant Galiléens, il travaillait à les diviser en favorisant à leur détriment soit les Juifs, soit les Ariens. D'autres fois, il avait recours à la ruse, aux caresses, à la captation. Enfin, comprenant que c'est par la culture de l'esprit que l'on parvient à gagner les âmes, il défendit aux Chrétiens d'enseigner et bientôt d'apprendre les lettres humaines.

Ce n'est pas qu'on ne vît aussi de temps à autre recom-

mencer les horribles rigueurs de Dioclétien. Sans doute le sang ne coulait pas là où résidait l'empereur, et c'était l'effet d'une modération habilement calculée. Mais, au besoin, Julien savait impitoyablement proscrire, comme il fit saint Athanase, et dans le reste de l'empire les païens ne cessaient d'exercer contre les Chrétiens, qui avaient appris à résister, des vengeances atroces.

D'ailleurs, comment affirmer que Julien n'eût pas renouvelé les persécutions de ses prédécesseurs? Que serait-il advenu s'il avait vécu, je ne dirai pas aussi longtemps que Tibère, mais aussi longtemps que Néron? Il y avait à peine dix-huit mois qu'il était le maître, et déjà on lui prêtait les projets les plus abominables. Il devait, disait-on, aussitôt que les frontières de l'empire auraient été mises en sûreté, ériger dans toutes les églises Chrétiennes des statues de Vénus et bâtir des amphithéâtres tout exprès pour y livrer aux bêtes les évêques et les moines.

Quoi qu'il en soit de ces sinistres conjectures, Julien se sentit en effet pressé de repousser avant tout les agressions des Perses, qui, depuis Dioclétien, ne cessaient de remuer. Il s'achemina donc de Constantinople vers la Perse, et sans vouloir retracer l'itinéraire qu'il suivit, nous ne pouvons pas ne pas mentionner le séjour qu'il fit à Antioche. Cette ville, profondément païenne par ses mœurs, ne l'était pas du tout par ses croyances. Et Julien lui-même a raconté la déception qu'il éprouva en y trouvant les autels déserts, les temples les plus célèbres abandonnés, toute la magnificence du culte abolie. « La ville, écrivait-il, devait se rendre à Daphné pour célébrer l'ancienne solennité d'Apollon. Je quitte le temple de Jupiter Casius et j'accours, me figurant que j'allais voir toute la pompe dont Antioche est capable; j'avais l'imagination remplie de parfums, de victimes, de libations, de jeunes gens vêtus de magnifiques robes blanches, symbole de la pureté de leur cœur; mais tout cela n'était qu'un beau songe. J'arrive dans le temple et je n'y trouve pas une victime, pas un gâteau, pas un grain d'encens. J'en suis étonné : je crois pourtant que les préparatifs sont au dehors, et que par respect pour ma qua-

lité de souverain pontife on attend mes ordres pour entrer. Je demande donc au prêtre ce que la ville offrira dans ce jour si solennel : « Rien, me répondit-il ; voilà seulement « une oie que j'apporte de chez moi, car la ville n'a rien « offert aujourd'hui. » Alors je fis au sénat une forte réprimande. »

Ce temple vide, ce prêtre sans cortége, cette oie unique, n'est-ce pas là une parlante image de l'irremédiable discrédit où était tombé le polythéisme ? Julien ne le comprit pas. La conduite des habitants d'Antioche à son égard ne parvint pas non plus à l'éclairer. En vain il avait pris à cœur de leur être agréable par des mesures administratives qu'il croyait sages, des distributions de blé, une taxation des denrées. Son austérité, son affectation de paganisme, sa négligence de philosophe pour ce qui était de ses vêtements, lui attirèrent les plus piquantes moqueries. On s'égaya surtout beaucoup de sa longue barbe, qui était, disait-on, assez épaisse pour qu'on en pût tresser des cordes.

Parce qu'il lui avait été rapporté que les habitants d'Alexandrie l'appelaient « la bête d'Ausonie, » Caracalla avait fait mettre à feu et à sang cette malheureuse cité. Bien autre fut la conduite de Julien. Insulté au sein même d'une ville qu'il lui était facile de détruire de fond en comble, Julien se contenta de rendre aux habitants d'Antioche railleries pour railleries. Il écrivit le *Mysopogon*, ou l'*Ennemi de la barbe*. Puis il continua sa route vers la Perse, impatient de terminer une expédition qui lui permettrait de réaliser enfin dans leur plénitude les projets de rénovation sociale qui occupaient toute sa pensée.

On sait que dans un engagement Julien reçut une blessure mortelle (363). Porté dans sa tente, calme malgré ses souffrances, il entretint quelques-uns de ses compagnons, de sa vie, de ses actions, de sa certitude d'immortalité, et il expira à trente-deux ans comme Alexandre, qui, avec Socrate et Marc-Aurèle, avait été son constant modèle.

Nous ne reproduirons pas toutes les rumeurs, tous les bruits controuvés qui eurent cours, à la suite ou à propos

de la mort de Julien. Mentionnons pourtant un fait qui à lui seul peint à merveille la situation des esprits à cette époque, et l'attente diverse où on était de l'expédition entreprise contre les Perses. A la nouvelle des premiers avantages remportés par Julien, le rhéteur Libanius, s'adressant à un chrétien d'Antioche : « Que fait maintenant, lui demanda-t-il, le fils du charpentier? — Un cercueil pour votre héros,» répondit l'interlocuteur.

Entre le polythéisme et le Christianisme, la mort de Julien était décisive. Libanius déplora dans deux éloquents discours ce tragique événement. Saint Grégoire de Nazianze, de son côté, prit la parole, mais pour recommander aux Chrétiens la modération parmi les joies d'une délivrance qui était un triomphe. Triomphe assuré effectivement ! Car, dans le camp même de Julien, et pour ainsi dire en face de son cadavre, les légions lui donnèrent pour successeur à l'empire Jovien, un Chrétien et un confesseur.

Essayons maintenant d'apprécier à la fois et la personne de Julien et l'entreprise à laquelle il a attaché son nom.

Pour juger la personne de Julien, il ne suffit pas de connaître ses actions ; il faut de plus consulter ceux de ses écrits qui sont parvenus jusqu'à nous.

Initié au culte de Mithra, disciple d'Édésius et de Maxime, professant l'unité de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, le dogme des peines et des récompenses d'une vie future, Julien n'accorda jamais grande attention à la théorie de l'émanation ni aux subtilités de la trinité hypostatique de Plotin. Un de ses discours en l'honneur du Soleil-Roi témoigne néanmoins qu'il reconnaissait comme trois soleils : un Soleil roi, un Soleil intelligible et un Soleil visible. D'autres discours (Cinquième discours, sur la Mère des Dieux; Sixième discours, contre les Cyniques ignorants; Septième discours, écrit au Cynique Héraclius) nous le montrent attaché aux mystères de Cybèle et aux pratiques Cyniques. Le Péripatétisme et le Platonisme réunis semblent d'ailleurs lui avoir été préférables au Stoïcisme.

D'un autre côté, toute cette érudition païenne est beaucoup moins pour Julien un fonds essentiel de croyances

qu'une arme dont il se sert contre les Chrétiens. C'est ainsi que dans sa *Défense du paganisme*, glorifiant l'Hellénisme, il reprend avec âpreté contre le Christianisme tous les arguments de Celse, de Porphyre et d'Hiéroclès.

Ennemi irréconciliable du Christianisme, il reproche aux Césars ses prédécesseurs d'en avoir favorisé les progrès, en dénaturant le paganisme. En effet ce n'est point dans ses harangues apologétiques (Première harangue à l'empereur Constance ; Deuxième harangue, sur les belles actions de l'empereur Constance ; Troisième harangue, éloge de l'impératrice Eusébie), c'est-à-dire dans des écrits dictés par la dissimulation ou par la reconnaissance, qu'il convient de chercher la pensée de Julien à l'endroit de ceux qui, avant lui, ont exercé le pouvoir suprême. C'est dans sa brûlante *Satire des Césars*. Aucun écrivain, non pas même Tacite, n'a stigmatisé les maîtres du monde Romain en des termes plus forts que ceux dont a usé Julien dans cette composition ingénieuse, où il fait successivement comparaître les ombres de ceux qui furent Auguste, Tibère, Néron, Marc-Aurèle, Constantin.

Au lieu du paganisme compromis, avili par d'illustres scélérats, et que quelques sages n'ont pas su conserver intact, c'est un paganisme réhabilité que rêve Julien ; disons mieux, un paganisme primitif, qui n'a jamais existé que dans son imagination. Dans le moule à jamais brisé des formes païennes, il voudrait de vive force condenser toutes les vertus Chrétiennes. De là cette série de lettres si pleines d'intérêt, qu'il adresse aux prêtres païens pour leur rappeler la dignité qui convient à ceux qui ont l'honneur de représenter les Dieux sur la terre. De là ces plans d'institutions charitables, de maisons d'asile, d'hôpitaux, que l'antiquité ignorait à peu près entièrement.

Cependant, et malgré son impétueuse ardeur, on sent que Julien est mal sûr du succès de la folle et formidable entreprise qu'il a tentée. A travers la raillerie et la belle humeur, le *Misopogon* témoigne de ce découragement. « Je confesse, dit Julien en terminant cet écrit vraiment unique, je confesse que je ne dois accuser que moi-même de tous

mes malheurs; j'ai mal placé mes bienfaits; j'ai comblé des ingrats, de mauvais cœurs. C'est pourquoi je ne m'en prends plus à votre licence; je ne me plains que de ma sottise. »

Tel nous apparaît Julien dans ses écrits.

Qu'était-ce donc en définitive que Julien? Si l'on veut se faire une exacte idée de cet homme singulier, il ne faut pas perdre de vue un seul instant les périls de son enfance, les persécutions de sa jeunesse, la tyrannie sous laquelle il grandit, la dissimulation que violemment on lui imposa et qui lui fit prendre le Christianisme en détestation. Érudit, bel-esprit, sophiste, il fut sincèrement épris de l'antiquité. Doué d'une imagination de feu, il tomba dans l'illuminisme et se montra, comme parle Montaigne, « embabouiné de la science divinatrice. » Ambitieux et politique, il eut d'ailleurs de grandes parties. Emporté par nature, il devint modéré par calcul. Sobre, chaste, amoureux de l'étude, son âme était haute, son caractère austère, son jugement faux, sa raison hallucinée.

Montesquieu a rendu un éclatant hommage à ses belles qualités. « Julien même, s'écrie-t-il quelque part, Julien (un suffrage ainsi arraché ne me rendra point complice de son apostasie), non, il n'y a point eu après lui de prince plus digne de gouverner les hommes. »

Montaigne, de son côté, après avoir appelé Julien « un très-grand homme et rare, » ajoute avec un parfait bon sens: « Les apologistes de notre religion ont eu cecy de prester aisement des louanges faulses à tous les empereurs qui faisoient pour nous, et condamner universellement toutes les actions de ceulx qui nous estoient adversaires, comme il est aysé de le veoir en l'empereur Julian, surnommé l'Apostat... En matière de religion, il estoit vicieux partout; on l'a surnommé l'Apostat pour avoir abandonné la nostre; toutefois, cette opinion me semble plus vraysemblable, qu'il ne l'avoit jamais eue à cœur, mais que pour l'obéissance des loix, il s'estoit feinct jusqu'à ce qu'il teinst l'empire en sa main. »

Quant à nous, s'il fallait à notre tour nous prononcer sur Julien, reprenant ce vers bien connu de Prudence :

« Perfidus ille Deo, sed non et perfidus orbi, »

nous le répéterions en le corrigeant :

« Perfidus ille Deo, sed *plus* et perfidus orbi. »

Julien fut perfide envers Dieu, mais davantage envers l'univers. Hypocrite bien plus qu'apostat, et d'une hypocrisie qui, venant de la contrainte, cesse aussitôt que commence la liberté, Julien, comme on l'a dit, fut « un fanatique du passé. » Il eut le tort impardonnable de ne pas comprendre et, autant qu'il était en lui, de compromettre l'avenir. Encore cet aveuglement doit-il jusqu'à un certain point, s'expliquer.

L'historien Gibbon raconte qu'errant un jour au pied du Capitole, parmi les ruines de la Rome ancienne, il entendit des chants s'échapper de l'église d'Ara Cœli, et que bientôt il en vit sortir une longue file de pauvres Franciscains. Les splendeurs du Jupiter Capitolin, la pompe glorieuse de ses fêtes, lui revinrent alors à l'esprit ; il frémit d'indignation et forma le dessein d'écrire son grand ouvrage : *De la décadence et de la chute de l'empire Romain.*

Cette indignation irréfléchie de Gibbon fut celle de beaucoup de païens, à l'époque où apparut, à l'époque surtout où triompha le Christianisme. Entre le polythéisme et le Christianisme en effet, pour des esprits prévenus, s'offraient de nombreuses, d'attristantes comparaisons.

Quelle poésie dans le paganisme, le Jupiter de son Phidias, la Vénus de son Praxitèle, les chants inspirés de son Homère ! Quelle glace au contraire et quelles formes rebutantes, pleines de repentir et de larmes dans le Christianisme !

Le paganisme, dans son ample sein admettait tous les Dieux, et par une conciliation inépuisable, tendait à ranger tous les peuples, sans les contraindre, sous sa domination librement acceptée. Le Christianisme était intolérant. En s'affirmant, il niait toutes les autres religions. Ses évêques

affectaient un absolutisme insupportable. Les hérésies qui le divisèrent, l'Arianisme, le Marcionisme, les dissidences de Valentin, de Donat, protestaient par leur tumulte contre ses vaines prétentions de pacification et d'unité. Il n'avait été qu'un instrument de politique entre les mains d'un Constantin, d'un Constance, et ses préceptes si vantés n'avaient pas même pu éloigner de crimes de toute espèce ces princes qui se portaient ses promoteurs.

Enfin le Christianisme n'était-il pas une école sinon de lâcheté, au moins de soumission et de bassesse? Les Dieux du paganisme, qui avaient étendu la conquête Romaine, pouvaient seuls en être la sauvegarde. Plus que jamais, en un temps où les barbares grondaient aux portes de l'empire, il était urgent de réveiller, de nourrir le courage des légions en montrant à leurs regards les symboles vénérés qu'avaient suivis leurs ancêtres.

Ajoutez à ces sophismes, à ces récriminations passionnées, ce sentiment si méconnu par ceux qui accomplissent les révolutions, si puissant chez ceux qui les subissent, le sentiment de la propriété. Non-seulement le patriotisme local, les rites anciens, l'éloquence, la philosophie nationale périssaient, et c'était là un sujet abondant de plaintes. Mais les sophistes, les prêtres, les premiers de l'État, tous ceux dont la condition reposait sur le privilége, se trouvaient dépossédés.

L'empereur Julien eut le tort de partager ces regrets, ces ressentiments, ces aveugles préjugés, et de s'en faire l'interprète armé. Il eut le tort de croire à l'efficacité de mythes divers et diversement interprétés, dont les allégories subtiles n'étaient point une règle pour les habiles, dont le sens altéré entraînait les peuples à tous les vices. Il eut le tort de ne pas reconnaître combien le Christianisme, sublime et simple à la fois, par la terreur et par l'amour, avait sur toutes les âmes des prises irrésistibles, et combien seul il était propre à sauver l'univers. Car que serait devenu l'univers, si les Huns d'Attila, si les Goths d'Alaric, n'avaient rencontré de barrières à leurs fureurs, de freins à leurs passions sauvages, que les obstacles ruineux d'une civilisation décrépite, que le culte de Vénus, de Bacchus, de Priape?

Instruire le procès de Julien, c'est donc une fois de plus condamner sa mémoire. Mais devant la postérité impartiale, l'équité exige qu'on admette dans cette condamnation des circonstances atténuantes.

C'était dans la philosophie que le polythéisme, que Julien avaient trouvé leurs motifs de résistance, et la philosophie pour lors était représentée par des hommes que déjà nous avons nommés : Édésius, le successeur immédiat de Jamblique, Chrysanthe, disciple d'Édésius, l'éclectique Thémistius, Libanius le rhéteur, Maxime le thaumaturge et le disciple de Chrysanthe, Eunape, qui, sous le titre de *Vies des sophistes et des philosophes,* nous a transmis l'histoire de ses contemporains. L'École d'Alexandrie, dans la seconde période de son existence, ne compte pas d'autres noms.

XXI

LES ALEXANDRINS, PROCLUS

Après la mort de Julien, les destinées de l'empire et du polythéisme se précipitent. La Gaule, la Grande-Bretagne, l'Italie, l'Afrique, l'Espagne, sont en proie aux barbares; le sol sacré de la Grèce est foulé par les Goths. Divisé entre Honorius et Arcadius, le monde Romain ne retrouvera plus sa majestueuse unité. D'un autre côté, le polythéisme depuis longtemps discrédité dans les croyances, abandonné à tout jamais par l'État, n'a plus même dans la philosophie Alexandrine un refuge assuré ni un abri. Car la philosophie, à son tour, porte la peine d'avoir fait cause commune avec les superstitions. Des hauteurs de la doctrine, descendue avec Plotin, Porphyre et Jamblique aux pratiques obscures de la théurgie, avec Maxime d'Éphèse elle se rabaisse à la magie. Durant la troisième période de son histoire, loin de sortir de ces bas-fonds, elle s'y abîmera chaque jour davantage et offrira, pour reprendre ici les expressions que Gibbon applique à la biographie de Proclus, par Marinus, « le tableau déplorable d'une seconde enfance de la raison humaine. »

Toutefois, avant de s'éteindre pour de longues années, le mysticisme Alexandrin jette encore à Alexandrie et à Athènes de dernières lueurs.

En 391, un édit de Théodose avait ordonné la fermeture du Sérapéum, où, le Claudium, le Sébastéum, le Musée étant ruinés, s'étaient réfugiés les lettrés d'Alexandrie. Cet immense édifice néanmoins ne fut pas détruit. Des moines vinrent l'habiter, et dans son enceinte quelques écoles con-

tinuèrent à subsister. Mais l'enseignement philosophique semblait avoir disparu pour toujours, lorsqu'une femme vint lui rendre un éphémère éclat.

Hypatie, née à Alexandrie vers l'an 370, était fille du mathématicien Théon. Douée d'une intelligence supérieure, elle reçut d'abord les leçons de son père et s'appliqua à la science abstraite des nombres. Elle se rendit ensuite à Athènes, où l'attirait l'antique renommée de l'Académie, du Lycée, du Pœcile. Là, elle mit la dernière main à une instruction déjà profonde, développa ses rares facultés, et de retour dans sa ville natale, établit dans sa propre maison un enseignement de philosophie.

C'était chose nouvelle que d'entendre une jeune fille, d'une remarquable beauté, d'une persuasive éloquence, revêtue du manteau des philosophes, interpréter les doctrines de Platon et d'Aristote. Aussi, de tous côtés, des parties les plus reculées de l'Égypte, les auditeurs accouraient-ils en foule à ses leçons, et parmi eux plus d'un se sentit touché, en même temps que de sa parole, de la séduction de ses attraits. Chaste autant que savante, Hypatie repoussa tous ces hommages, et sa réputation resta pure au milieu des dissensions qui désolaient Alexandrie.

En effet les païens, les Juifs, les Chrétiens y étaient sans cesse en conflit, et le gouverneur de l'Égypte, appelé Oreste, y luttait d'influence avec le patriarche saint Cyrille, dont les auteurs ecclésiastiques eux-mêmes s'accordent à reconnaître le caractère altier et ardent. Or, il advint qu'à la suite de violences exercées par les Juifs contre les Chrétiens, Cyrille, agissant de son propre mouvement, chassa les Juifs d'Alexandrie et livra leurs biens au pillage. Dans un tel acte, Oreste crut voir un empiétement sur son autorité. Les animosités s'aigrirent, et un jour qu'à la suite d'une de ses improvisations, comme d'ordinaire fréquentées et brillantes, Hypatie, amie d'Oreste, se promenait dans les rues d'Alexandrie, des furieux l'assaillirent, conduits par un lecteur nommé Pierre. Accablée de projectiles, elle fut renversée de son char, traînée, sanglante et mutilée, dans l'église la Césarée, et là mise en pièces. Ses assassins en

délire promenèrent par la ville ses membres palpitants et finirent par les brûler sur la place de Cinaron (415). A coup sûr, un aussi exécrable forfait ne pouvait être imputé aux instigations de saint Cyrille. Il n'était que le résultat de l'échauffement des esprits. Mais il n'en demandait pas moins une répression sévère. Gagné par le diacre Eusèbe, Théodose II, celui qu'Attila appelait son esclave, l'ensevelit dans le silence.

Hypatie laissait quelques écrits, aujourd'hui à peu près complétement perdus : un « Commentaire sur Diophante, » un « Canon astronomique, » un « Commentaire sur les coniques d'Apollonius de Perge. »

Hypatie morte, la philosophie n'est plus représentée à Alexandrie que par des païens fougueux, tels que Hiéroclès, qui paya de la vie ses emportements; Olympiodore, le commentateur de Platon; Synarion, imitateur à contresens de la vie monastique. Parmi ses disciples, cette belle et infortunée jeune fille avait eu un païen que l'on disait de la descendance d'Hercule, Synésius, qui aima l'esprit, et que, malgré lui, on fit évêque de Ptolémaïs. Même après sa conversion, il avait continué de correspondre avec Hypatie; il lui soumettait ses ouvrages; les hymnes qu'il a laissés sont tout illuminés des feux de l'antiquité profane. — Synésius est comme le symbole de l'âme humaine, qui, convertie, consacrée par le Christianisme, ne cessera pas néanmoins de goûter les pénétrantes douceurs de la philosophie et des lettres païennes.

Alexandrie n'avait été, en quelque sorte, pour la philosophie ancienne, qu'un lieu de passage, de transformation, ou, si l'on veut, d'inspiration. C'est à Athènes qu'elle était née; c'était à Athènes aussi qu'elle devait finir.

Plutarque et Syrianus sont les deux chefs d'école que l'on rencontre, au quatrième siècle, à Athènes. Continué par son fils Hiérius, par sa fille Asclépigénie, l'enseignement de Plutarque est peu connu. Quant à Syrianus, on sait qu'il avait composé un ouvrage, où il se proposait de concilier Orphée, Platon et Pythagore. Il avait également pris à tâche de réfuter les objections d'Aristote contre la

théorie Platonicienne des idées. « Ces objections, disait-il, ne portent pas plus contre la doctrine de Platon, que les flèches des Perses n'atteignent les cieux. »

Quelques disciples ignorés, Hermias, Ammonius, Domninus auraient été impuissants à perpétuer l'école appauvrie de Plutarque et de Syrianus, si ces deux philosophes n'avaient rencontré enfin un élève illustre, Proclus.

Né à Constantinople en 412, mort à Athènes en 485, Proclus était originaire de Xanthe en Lycie. Sa biographie a été surchargée de merveilles et de fables puériles, à travers lesquelles on a peine à démêler des détails vrais et précis. Il paraît qu'après avoir reçu une première éducation en Lycie, il vint à Alexandrie, où il entendit les grammairiens Léonas et Orion. Durant un second séjour, qu'il fit dans cette ville, il suivit les leçons du commentateur Olympiodore et du mathématicien Héron. En dernier lieu, il se rendit à Athènes et ce fut là que tout aussitôt Syrianus, frappé de la vivacité de son génie, le présenta à Plutarque et reconnut en lui un homme capable de continuer les traditions Platoniciennes.

Proclus est le type achevé du faux mystique. Tandis qu'il avoue que son imagination se délecte dans les douceurs des plaisirs charnels, il déclare en même temps que son âme reste inaccessible aux impressions du dehors. Voué en apparence à toute l'austérité de la discipline Pythagoricienne, il rougit presque d'avoir un corps. « Que mon corps, dit-il, me mène où je veux aller, et puis qu'il périsse! » C'était rappeler Plotin.

Aussi bien, toute la doctrine de Proclus n'est-elle guère autre chose qu'une reproduction de la doctrine de Plotin. C'est le même fond de panthéisme, avec quelques légères modifications dans la forme, et, çà et là, quelques brillants épisodes.

Proclus en effet reconnaît dans la réalité trois éléments : Dieu, l'homme et le monde ; Dieu, qui seul est nécessaire ; le monde, caduc, sans consistance et qui sert tout au plus à manifester Dieu ; l'homme, être moyen entre Dieu et le monde. L'homme, par le poids de son corps, se sent en-

traîné vers la terre; par l'effort de sa spiritualité, il doit s'élever jusqu'à la Divinité.

En Dieu, comme Plotin, Proclus reconnaît trois hypostases, l'unité, l'intelligence, l'âme. Mais, à la différence de Plotin, Proclus admet dans l'unité une énergie créatrice, et, dans chaque hypostase, introduisant, en outre, une trinité, affirme une trinité totale, qui est Ennéade. C'est d'ailleurs avec intelligence et volonté que Dieu, selon lui, agit sur le monde.

Il distingue dans l'homme l'âme et le corps. Le corps est l'empêchement et l'accident. Mais cet obstacle devient pour l'âme instrument; cet accident est inhérent à la nature de l'âme humaine. Dans une vie future, le corps sera transfiguré. Les facultés de l'âme sont de deux sortes, et il convient de distinguer en elle les facultés végétatives et les facultés intellectuelles. De plus, au-dessus de la science apparaît l'amour, et Proclus n'a garde de ne pas célébrer cet irrésistible élan, qui, nous ravissant en extase, nous unit intimement à Dieu.

La liberté subsistera-t-elle donc dans cette unification? Comme cet état suppose que tout obstacle est supprimé, et que c'est de l'obstacle que vient l'excitation de la liberté, Proclus n'hésite pas à déclarer que parvenu à l'extase, la liberté de l'homme disparaît. En Dieu, de même, dans la pure unité, principe et sommet des trois hypostases, disparaissent l'intelligence et la volonté.

L'homme et Dieu, la matière et l'esprit, la nature et le créateur, tendent, en dernière analyse, à se confondre. Et c'est en vain que l'on chercherait à arguer de quelques passages éloquents sur la prière et sur la Providence; les écrits de Proclus n'en renferment pas moins le panthéisme le mieux accusé et le plus absolu.

C'est qu'en définitive, chez Proclus tout se confond, Hermès et Zoroastre, Orphée et Pythagore, Platon et Aristote. C'est un thaumaturge, un hiérophante, plus qu'un philosophe; il aspire à être le pontife de toutes les religions de l'univers, et, excepté celui des Chrétiens, qu'il combat sans merci ni relâche, il chante tous les Dieux.

La doctrine de Proclus est, du reste, la dernière protestation savante contre les envahissements de l'esprit nouveau. Après lui, son école dégénère en secte et en coterie. « Platon, dit Gibbon, aurait rougi de reconnaître cette Académie. Ceux qui la composaient se livraient à une secrète aversion pour le gouvernement de l'Église et de l'État, dont la rigueur menaçait toujours leurs têtes. »

En effet, destitués de toute influence par un pouvoir qui n'eut guère pour eux que des retours passagers de faveur, comme cela se vit chez Anastase Ier le Silentiaire ; réduits à l'impuissance par leur propre médiocrité, les Platoniciens finirent par devenir un parti de mécontents, presque de conspirateurs. Proclus lui-même avait été obligé de quitter momentanément Athènes. Quelques-uns de ses disciples, Pamprépius, Salluste, Sévérien, Ulpien, furent compromis dans des complots obscurs. Les autres, se consolant, s'admirant entre eux, vouant à tous les grands philosophes du passé, Aristote excepté, une espèce de culte, s'appliquèrent à continuer ce qu'ils appelaient la chaîne d'or du Platonisme. C'est ainsi qu'on vit se succéder Marinus de Naplouse, le biographe de Proclus, Hégias, Isidore de Gaza, Zénodote, Damascius et Simplicius, commentateur d'Épictète et dont le commentaire, par les gémissements qui le remplissent et la prière qui le termine, a valu à son auteur une sorte de célébrité.

« Je t'en supplie, ô Maître, père et guide de notre raison, fais que nous nous souvenions de la noblesse dont tu as daigné nous honorer ; prête-nous ton aide à nous que tu as faits autonomes, pour que nous puissions nous purger des affections brutales et de la contagion ; pour que nous domptions nos appétits et que nous en soyons maîtres, pour que nous ne nous en servions que comme d'instruments nécessaires, suivant la raison. Assiste-nous pour redresser notre esprit et pour l'unir à l'Être véritable par la lumière de la vérité. O Père ! (et c'est de cela que dépend tout notre salut,) je t'en supplie, écarte des yeux de notre esprit tout nuage et toute obscurité, pour que nous connaissions bien l'homme et Dieu ! »

Cette prière de Simplicius est comme le cri suprême de l'École d'Alexandrie. En 529, un prince que Procope a diffamé ; qui appela au trône une courtisane et partagea son temps entre des discussions théologiques et les factions du cirque; qui, incapable de faire respecter les lois de l'empire, en fit rédiger les codes, et, impuissant à défendre ses frontières, multiplia le nombre de ses édifices ; Justinien, prince faible, vaniteux, hétérodoxe, ordonne par un édit la fermeture des dernières écoles Grecques. L'École d'Athènes, comme la plus importante, était expressément mentionnée. A ce coup de foudre, le petit troupeau des Platoniciens se dispersa. Quelques-uns embrassèrent le Christianisme ; la plupart, Diogène, Hermias, Eubulide, Isidore, Damascius, Simplicius, prirent la route de l'exil. Ils se donnèrent rendez-vous à Alexandrie, et de là s'acheminèrent vers la Perse, où les attirait la renommée de Chosroès, qui passait pour un Platonicien enthousiaste. Mais ils trouvèrent ce prince aussi épris d'Aristote que de Platon et les mages qui l'entouraient pleins de préventions et de malveillance. Ils eurent hâte de regagner leur patrie, et les derniers d'entre eux s'éteignirent à Alexandrie, vers l'an 640, laissant pourtant dans les âmes des semences que nous verrons germer au quinzième et au seizième siècle.

Ainsi finit l'École d'Alexandrie. L'Orient y triompha de la Grèce, et les théories confuses des Babyloniens, des Égyptiens, des Phéniciens, des mages, y étouffèrent la véritable doctrine de Platon. Car, dans les derniers temps de son existence, on a peine à démêler les maximes que cette École professe ; et, à écouter ceux qui la représentent, on croirait entendre un vieillard en délire, qui mêle sans suite tous ses souvenirs. Cette École voulut fonder une philosophie, restaurer une religion. Elle compromit ces deux objets l'un par l'autre et ne parvint pas plus à affermir ses théories qu'à propager ses croyances. Conciliante par passion plus encore que par raison, éclectique sans point de repère déterminé, elle aboutit au syncrétisme. Ses élans d'une mysticité, qui, à certains égards, l'honore, ne l'élevèrent parfois que pour hâter misérablement sa chute. Postérieure

de deux siècles environ au Christianisme, loin qu'elle ait contribué à en former les dogmes, elle les a si constamment et si âprement combattus, qu'elle les aurait ruinés, si ces dogmes avaient pu être abolis. Sans autre rapport avec cette religion divine que des analogies purement verbales, extérieures et grossières, elle n'est que la contrefaçon ou le mirage du Christianisme. Le plus clair et le plus profitable, sans doute, des résultats qu'elle présente, c'est d'avoir résumé et répandu les notions lentement et péniblement acquises de la philosophie ancienne.

Telle est la marche de l'esprit humain, résumant toujours dans un dernier effort les développements qui ont précédé.

Dans l'antiquité, ce développement a été triple.

Durant la première période, à travers les alternatives de l'Ionisme et de l'Atomisme d'une part, du Pythagorisme et de l'Éléatisme d'autre part, la philosophie s'applique à découvrir la nature des choses, et ses recherches sont purement physiques, jusqu'à ce que déconcertée par la Sophistique, puis guidée par Socrate, elle porte plus haut son attention. Elle se produit tour à tour dans les petites villes du monde alors connu.

L'étude de l'homme, de la connaissance et de ses lois, occupe une seconde période et produit ces dogmatismes puissants, qui s'appellent le Platonisme, le Péripatétisme, l'Épicurisme, le Stoïcisme, et que, dans une nouvelle apparition, le scepticisme menace de briser. Le siége de la philosophie est alors Athènes, c'est-à-dire le centre même de la civilisation Grecque.

Enfin, pendant une troisième période, c'est à Alexandrie, dans le lieu où toutes les doctrines luttent pour ainsi dire d'influence, que la philosophie, passant de la connaissance de l'homme à la connaissance de Dieu, s'efforce, à l'aide du Platonisme et des traditions les plus diverses, de pénétrer les secrets de la nature divine.

Avant Alexandre, les déploiements de la philosophie sont spontanés; elle est créatrice. Après Alexandre, elle s'impose les labeurs de l'étude; elle se fait érudite. Et lorsque

enfin, après avoir parcouru le cercle entier de la connaissance, elle se sent épuisée, intervient le Christianisme qui la guérit de ses langueurs, qui, par la vertu de ses dogmes, révèle aux intelligences des vérités métaphysiques qu'elles ne soupçonnaient pas, comme la création ; ou des vérités morales et sociales dont elles n'avaient guère qu'un confus pressentiment, la charité, la fraternité humaines ; religion salutaire, qui par delà les régions de l'entendement nous montre les régions de la foi, et, en assurant l'avenir, conserve le passé.

A Dieu ne plaise en effet que nous ne parlions à notre tour du passé, que pour en nier les bienfaits. Les services qu'a rendus la philosophie ancienne sont impérissables et il y aurait tout ensemble injustice et péril à les oublier.

Il y aurait injustice. Car les philosophes anciens n'ont-ils pas été les premiers à protester contre les égarements et les dégradations du paganisme? Et ces protestations, ne les ont-ils pas élevées, au péril de la persécution, de l'exil, de la mort même, dans une société dont ils ébranlaient les fondements? Ils se sont trompés, je l'avoue. Mais ils étaient hommes et n'avaient pas nos lumières. Ils ont été impuissants à purger les corruptions de leurs contemporains, je l'accorde. Mais une telle tâche appartenait-elle à des hommes, et n'ont-ils pas contribué, pour une large part, à produire cette civilisation, dont les monuments, les chefs-d'œuvre, les souvenirs nous arrachent aujourd'hui encore des hommages d'admiration ?

Il y aurait péril à dédaigner jusqu'à l'oubli la philosophie ancienne. Car ne représente-t-elle pas le règne de la nature, que le règne de la grâce est venu corriger, non détruire? Et si le Christianisme règle les déploiements de la pensée, qui oserait dire qu'il en supprime la liberté? Les Pères, dans le commerce desquels nous allons entrer, ne pensaient pas de la sorte. Leur foi est une foi qui cherche l'intelligence, « *fides quærens intellectum.* » Saint Augustin va même jusqu'à dire que « quand l'intelligence a trouvé Dieu, elle le cherche encore. » Et ce grand homme ajoute avec un mouvement irrésistible : « *Valde ama intellectum,* » « aimez à

comprendre! » C'est parce que les philosophes de l'antiquité ont aimé à comprendre; c'est parce qu'ils représentent un moment, un progrès de la pensée humaine, qu'ils nous sont respectables. Eux aussi, en outre, de même que les Pères, nous adressent perpétuellement dans leurs écrits, du fond des siècles écoulés, cette invitation qui doit remuer les cœurs : « *Valde ama intellectum,* » « aimez à comprendre! »

XXII

L'ÉGLISE D'ORIENT

En faisant cause commune avec le polythéisme, la philosophie avait été infidèle à ses conduites antérieures ; elle s'était perdue. En se ralliant au Christianisme, elle se serait sauvée. Or cette démarche nécessaire, à laquelle ne sut pas se résoudre la philosophie, le Christianisme l'y détermina. Il alla à la philosophie et entreprit de se la concilier. De la sorte, au lieu que l'ancienne religion n'avait été pour la philosophie qu'une occasion de contradictions et de négations, la religion nouvelle, en guérissant les préjugés, en calmant les désespoirs, en révélant des vérités inconnues ou à peine soupçonnées, pénétra la philosophie jusqu'au cœur, raviva son énergie défaillante, la mit sur la voie de problèmes qui devaient l'étonner et la charmer. Le Christianisme créa pour les intelligences une lumineuse et douce atmosphère ; il répandit de salubres influences, dont ceux-là mêmes ressentirent les bienfaits, qui s'obstinèrent à en méconnaître la divine origine.

Il faudrait de longs discours pour décrire, dans leur entier, les rapports du Christianisme naissant et de la philosophie presque expirante ; pour retracer au vif l'histoire de cette époque solennelle, grosse, si on peut le dire, de toutes les complexités de la vie et de la mort. Aussi, nous attacherons-nous plutôt à être exact qu'à être complet ; nous considérerons les grandes lignes de cet immense tableau, sans songer à en démêler tous les détails ; en un mot, nous ne ferons que toucher à l'extrême cime des choses. « *Summa sequar fastigia rerum.* »

Le Christianisme, à son apparition, s'imposa de sa pleine

autorité. Il se présenta comme un dogme indiscutable, non comme une doctrine sujette à contestation. D'autre part, il s'occupa beaucoup moins de réformer la science que de corriger les mœurs. Son action fut toute pratique. Consolateur des esclaves, des pauvres, des petits, de tous ceux qui souffraient; par le spectacle des vertus inouïes qu'il fit éclater dans cette multitude, il inspira aux puissants du siècle admiration et envie. Ce n'était pas d'ailleurs chose facile de les déprendre de leurs attachements. Les Stoïciens l'avaient inutilement tenté. Les Cyniques, par leurs amères parodies, n'avaient rien pu eux-mêmes contre les raffinements d'une civilisation corrompue. Les saintes violences du Christianisme furent plus efficaces. Transportant en quelque sorte les âmes, comme saint Cyprien fit son ami Donat, sur un lieu élevé, d'où elles découvrissent les recoins les plus secrets du monde, il leur en montra à nu tous les vices, toutes les hontes, toutes les infamies, et les pénétrant de répulsion et d'horreur, il les poussa à fuir le tumulte des villes.

Ce fut pour lors qu'on vit, dans les déserts de Fayoum et de la Thébaïde, les Paul, les Antoine, les Malch, les Hilarion, se livrer à l'infatigable exercice de toutes les vertus que recommandait la foi nouvelle, à la pratique de la pauvreté, de la chasteté, de la charité, de l'humilité. Ils étaient pauvres, car ils ne considéraient même pas comme leur propriété le grossier vêtement qui les couvrait. Ils étaient chastes, car sous le ciel brûlant de l'Afrique, ils s'appliquaient sans relâche à dompter leur corps. Ils étaient charitables, car tous leurs discours se résumaient dans cette parole unique: « Aimons nous les uns les autres. » Ils étaient humbles enfin, car ils n'avaient d'autre souci que de se soustraire aux empressements des populations qui proclamaient leurs miracles.

Le jeûne, la prière, le travail des mains remplissaient cette existence au désert. Mais une telle vie était surtout une lutte douloureuse contre le vieil homme. Parmi les cavernes et les rochers sauvages, les tombeaux ou les temples en ruines, les solitaires se trouvaient aux prises avec leurs

anciennes passions, formidables fantômes, et saint Jérôme nous a raconté ces délires fiévreux, où, transporté en imagination au milieu des chœurs des jeunes Romaines, sous une chair exténuée il sentait circuler les feux dévorants de la concupiscence. C'étaient des larmes, des soupirs, des combats de chaque jour, d'où ces athlètes, encore que meurtris, se relevaient plus vigoureux (1).

Cette fuite au désert, qui entraînait jusqu'aux femmes les plus délicates et les plus illustres, une Paule, une Mélanie, les descendantes des Fabius et des Scipions; en peuplant ces affreuses solitudes d'angéliques créatures, en faisait un séjour de saintes délices. « O désert, toujours émaillé des fleurs de Jésus-Christ! s'écriait saint Jérôme. O solitude d'où l'on tire les pierres qui servent à bâtir cette ville du grand roi, dont parle saint Jean dans l'Apocalypse! O terre inhabitée où l'on converse plus familièrement avec Dieu!... Que faites-vous dans le monde, mon frère, vous qui êtes plus grand que le monde? ajoutait-il, en écrivant à Héliodore. Jusques à quand demeurerez-vous à l'ombre des maisons?..... Ah! mon frère, c'est trop aimer ce qui flatte les sens, que de vouloir goûter ici-bas toutes les douceurs de la terre et régner encore avec Jésus-Christ dans le ciel. Un jour viendra que ce corps mortel et corruptible sera revêtu de l'incorruptibilité et de l'immortalité. Heureux alors le serviteur que son maître aura trouvé veillant! Vous serez alors comblé de joie, tandis que le bruit de la trompette jettera l'effroi dans l'âme de tous les peuples de la terre. Car, lorsque le Seigneur paraîtra pour juger le monde, l'on entendra retentir partout des cris lugubres et des hurlements effroyables. L'on verra toutes les nations dans une consternation générale, se frapper la poitrine et donner partout des marques de leur douleur. L'on y verra ces rois autrefois si puissants et si redoutables, mais alors seuls et dépouillés de toute leur grandeur, trembler en la présence de leur juge. Vénus y paraîtra avec son fils Cupidon, et Jupiter avec

(1) Voyez notre ouvrage intitulé : *Les Pères de l'Église Latine, leur vie, leurs écrits, leur temps*, 2 vol. in-18. — Paris, 1856.

sa foudre. Platon, accompagné de ses disciples, passera alors pour un insensé, et Aristote, avec tous ses raisonnements, se verra confondu. Et vous, qui aurez toujours mené une vie pauvre et obscure, vous leur direz alors, dans le transport de votre joie : « Voilà celui qui a été crucifié pour moi. Voilà mon juge que l'on a vu crier dans une étable, couvert de méchants haillons. Voilà le fils d'un charpentier et d'une pauvre femme, qui ne vivaient que du travail de leurs mains. Voilà ce Dieu qui étant encore dans le sein de sa mère, fut obligé de s'enfuir en Égypte, pour se dérober aux poursuites d'un homme mortel. Voilà ce Sauveur que l'on a vu couronné d'épines et revêtu de lambeaux de pourpre. Voilà ce magicien, ce possédé, ce Samaritain. Regardez, ô Juifs, ces mains que vous avez percées; considérez, Romains, ce côté que vous avez ouvert. Voyez si c'est là le même corps que ses disciples, à ce que vous prétendiez, enlevèrent secrètement durant la nuit ! »

Ces paroles éloquentes, quoique emportées, disent assez quels enthousiasmes s'allumaient dans la solitude.

Ce fut donc en assujettissant les âmes à une discipline sévère ; en les éloignant, par le dégoût, des fanges du siècle ; en opposant, dans de hautaines invectives, la folie de dogmes réparateurs aux prétentions frustratoires d'une science stérile, que le Christianisme s'établit.

Mais il ne lui suffisait pas d'être. Il fallait que peu à peu il pénétrât dans cette vieille société qu'il devait régénérer, qu'il commençât par y acquérir droit de cité et que bientôt il y prît possession d'une souveraineté absolue. Or, pour mener à fin une semblable tâche, il était nécessaire que le Christianisme, entrant en compte avec les idées du monde ancien, se les assimilât en les épurant. Telle fut l'œuvre qu'entreprirent et accomplirent ces hommes, dont saint Jérôme a raconté la vie dans son livre « Des hommes illustres », *De viris illustribus*. Hommes vraiment illustres en effet, et qui, se divisant comme en deux phalanges d'une même armée victorieuse, allaient embrasser le monde de leur pacifique conquête ! Par eux, l'Église d'Orient et l'Église d'Occident furent fondées.

Parlons d'abord de l'Église d'Orient.

Le premier besoin du Christianisme, après son apparition, fut d'expliquer, de justifier son existence aux yeux de la civilisation qu'il venait surprendre et aux yeux des empereurs qui en étaient les défenseurs intéressés. De là les Apologistes.

Parmi eux, et au premier rang, se place saint Justin.

Né à Sichem, dans la seconde moitié du premier siècle de notre ère, Justin s'était converti au Christianisme à l'âge d'environ trente ans.

Venu à Rome, à la suite de vifs démêlés avec un païen, nommé Crescens, il souffrit le martyre, vers l'an 167, sous le règne de Marc-Aurèle et de Lucius Vérus, auxquels il avait successivement adressé deux Apologies.

Dans ces deux écrits, Justin convainc aisément les païens que leurs Dieux ne sont que des hommes, divinisés non pas tant à cause de leurs vertus que de leurs turpitudes. Aux Juifs, il oppose l'accomplissement des prophéties. Aux philosophes, il reproche leurs perpétuelles variations. Et cependant, fidèle à la libre pensée, Justin, même après sa conversion, n'a pas quitté le pallium des philosophes. Au lieu de ruiner leurs doctrines les unes par les autres, il s'efforce, au contraire, de les accorder, inclinant d'ailleurs visiblement aux traditions de Pythagore et surtout à la théorie Platonicienne des idées. La philosophie lui est une chose sainte et il y découvre comme une sorte de Christianisme infus. Citons ses propres paroles :

« Le Verbe divin est la raison, et le genre humain y participe tout entier. » (Première Apologie.)

« On nous a fait connaître que le Christ est le premier né de Dieu, qu'il est le Verbe et la raison, à laquelle participe le genre humain tout entier... Tous ceux qui ont possédé ce Verbe et cette raison sont Chrétiens, même quand ils ont été considérés comme athées par leurs contemporains. Tels furent, chez les Grecs, Socrate, Héraclite et autres semblables; tels furent, chez les Barbares, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Élie et beaucoup d'autres... De même, ceux qui vécurent avant le temps du Christ et

s'éloignèrent, pendant la durée de leur existence, de la raison et du Verbe, demeurèrent inutiles, ennemis du Christ, ἄχρηστοι, et persécuteurs de ceux qui passèrent leur vie en union avec le Verbe. Mais ceux qui vécurent et ceux qui vivent encore, unis à la raison et au Verbe, sont Chrétiens, exempts de toute crainte et de tout trouble. » (Deuxième Apologie.)

A concilier de la sorte l'antiquité et le Christianisme naissant, il y avait bien des délicatesses. Aussi l'orthodoxie a-t-elle pu reprocher à saint Justin plus d'une proposition hasardée. Mais c'est surtout chez son disciple Tatien qu'apparaissent à plein de périlleuses témérités.

Né en Syrie, vers l'an 130 de notre ère, Tatien avait interrogé toutes les croyances, s'était initié à tous les cultes, lorsqu'il vint à Rome. Là, se convertissant au Christianisme, il suivit les leçons de Justin, et, après le martyre de son maître, retourna dans sa patrie, où il mourut vers l'an 176. Le spectacle de la corruption des mœurs l'avait indigné; il écrivit un « Discours contre les Grecs, » où il déclame contre la civilisation païenne. Les contradictions des philosophes avaient blessé son âme ardente; il se tourna entièrement à la pratique et fonda la secte des Encratites, qui, par un rigorisme affecté, s'acquit bientôt une faveur extraordinaire en Mésopotamie, dans l'Asie Mineure et jusqu'en Gaule et en Espagne. Enfin, rappelant les mauvais jours de la Gnostique, Tatien reproduit la théorie des deux principes de Marcion et la distinction des hommes en « Psychiques » et « Hyliques. » Avec ses impétuosités, ses excès, ses erreurs, il représente l'état où devaient alors se trouver nombre d'esprits, plus détachés des croyances anciennes qu'exactement instruits et convaincus des dogmes nouveaux.

Athénagore, qui naquit à Athènes, dans le second siècle de notre ère, nous offre un génie plus tempérant. Dans une Apologie qu'il adressait aux empereurs Marc-Aurèle et Commode, de 177 à 180, presque vers le même temps où saint Théophile en écrivait une de son côté, il commence par établir que le Christianisme est d'origine toute divine.

L'esprit de Dieu, en animant les prophètes, leur a fait rendre des accents de vérité, tout comme le vent qui traverse les ouvertures d'une flûte, forme des sons harmonieux. La vérité doit donc être, avant tout, rapportée à l'inspiration. Athénagore ne laisse pas toutefois d'interroger les doctrines des philosophes, et dans l'effort qu'il s'impose pour les accorder avec l'Évangile, il est manifeste qu'il incline lui-même de préférence au Platonisme.

On sait combien peu ces apologies dogmatiques étaient écoutées. Mais si, d'ordinaire, les empereurs n'en tenaient aucun compte, répandues parmi les païens, elles n'en contribuaient pas moins à dissiper les préventions, à faire accepter le Christianisme, pendant que les apologies sanglantes le faisaient respecter. Car ce furent les martyrs, plus encore que les Apologistes, qui lui conquirent sa place dans le monde, « les martyrs, ces héros, dit saint Ambroise, qui, sans armées, sans légions, ont vaincu les tyrans, adouci les lions, ôté au feu sa violence et au glaive sa pointe. »

Une fois introduit dans la civilisation païenne, il fallait, pour y vivre, que le Christianisme y triomphât, et ce triomphe ne devait lui être assuré qu'autant qu'il saurait s'approprier ce qu'il y avait de vital dans l'esprit ancien. C'est pourquoi aux Apologistes succédèrent les philosophes. Le Didascalée d'Alexandrie fut le lieu de leur enseignement.

Rien n'est plus obscur que l'origine du Didascalée. D'abord simple école de catéchistes, il n'acquit quelque importance que lorsque Démétrius, évêque d'Alexandrie, en eut donné la direction à saint Pantène, Stoïcien converti. Pantène, qui fut ensuite chargé d'aller porter la foi dans les Indes, n'a pas laissé de traces de son enseignement. D'autre part, il n'est pas certain qu'il ait eu Athénagore pour successeur. Par conséquent, c'est dans les écrits de saint Clément qu'il convient de chercher la véritable expression de la philosophie, telle que le Christianisme la conçut à cette époque.

Né à Athènes, ou à Alexandrie, Clément, de l'an 190 à

l'an 202, dirigea le Didascalée. Obligé bientôt de céder à la persécution de Septime-Sévère, il se retira en Syrie, et mourut vers l'an 220.

Jamais l'Église n'a tenu, à l'endroit de la philosophie, un langage plus décisif, plus clair, plus favorable que celui que fit entendre saint Clément. La philosophie, suivant lui, n'est pas une œuvre de ténèbres ni une suggestion du démon. Une pareille assertion calomnie à la fois et l'intelligence humaine et la Providence, qui a doté l'homme de la faculté de comprendre. La philosophie est éminemment divine. Elle a été pour les païens ce que l'ancienne loi fut pour les Hébreux, une préparation de l'Évangile, et, si on veut y prendre garde, on reconnaîtra dans les philosophes les prophètes du paganisme.

Ce n'est pas d'ailleurs tel système qu'il faut embrasser plutôt que tel autre. De même qu'une mélodie se compose de tons différents, de même la vraie philosophie résulte du concert des doctrines rapprochées. La vraie philosophie en un mot est *éclectique*, et saint Clément, qui a le dogme chrétien pour repère, fixe hardiment et sûrement un départ entre les théories erronées et celles que confirme un attentif examen. Entre toutes, il n'hésite pas cependant à préférer celle de Platon, qu'il considère comme le centre autour duquel tout gravite.

Une telle préférence pour le Platonisme s'accordait à merveille avec la nature de Clément, encline au mysticisme. En effet, l'idéal qu'il conçoit du philosophe n'est rien moins que l'idéal du Gnostique, dégagé de toutes les passions qui troublent les hommes, adonné à une contemplation imperturbable. Aussi bien, toute connaissance aboutissant à la connaissance de Dieu, c'est uniquement par l'intuition contemplative et non point par voie de démonstration que nous pouvons, d'après saint Clément, arriver jusqu'à Dieu. Il y a plus. Nous n'avons de cet être suprême qu'une notion négative. Nous savons ce qu'il n'est pas, bien plus que nous ne savons ce qu'il est. Ses attributs nous échappent, excepté sans doute celui de sa bonté. Car c'est parce que Dieu est bon qu'il a créé le monde, et

c'est encore parce que Dieu est bon qu'il le conserve. Le mal qui nous afflige est produit non par lui, mais par nous. Notre liberté a fait notre chute ; la grâce survient qui nous relève, et, après des révélations successives, toutes choses trouvent enfin dans l'incarnation du Verbe leur consommation.

C'est dans les *Stromates*, recueil diffus mais précieux de citations tirées des philosophes et des poëtes ; c'est dans le *Maître* que saint Clément a consigné cette belle doctrine.

Son successeur au Didascalée, Origène, par l'exagération, la dénatura.

Né à Alexandrie, en 185, de parents Chrétiens, Origène résume en lui toute la science de son temps. Imbu de bonne heure de la philosophie de Platon, de Plotin, de Pythagore, il se fit en quelque façon le disciple de toutes les écoles de l'univers, parcourant tour à tour la Grèce, l'Italie, l'Arabie, l'Asie Mineure. Et cette ardeur de génie éclate dès sa première jeunesse. Car il avait à peine dix-sept ans que, la persécution de Septime-Sévère venant à sévir, et Léonas, son père, ayant été jeté dans les fers, il lui écrivit pour l'encourager à un martyre, qu'il aurait voulu partager. Les prières de sa mère n'avaient rien pu sur lui, et il fallut que cette femme désolée usât de ruse pour l'empêcher de courir au supplice. Qu'on juge de ce que dut être ce Chrétien enthousiaste, lorsque Démétrius, évêque d'Alexandrie, l'appela à diriger le Didascalée. D'un ascétisme aussi emporté que ses convictions étaient vives, on assure qu'Origène alla jusqu'à se mutiler de ses propres mains.

Il y avait vingt-cinq ans qu'il remplissait Alexandrie du bruit de sa parole, lorsqu'il fut mandé à Antioche par l'impératrice Mammée, désireuse de connaître un catéchiste aussi célèbre par son enseignement et par ses travaux. Ces travaux peuvent se partager en trois classes : travaux de critique, travaux d'herméneutique, travaux dogmatiques.

Pour ne parler ici que des travaux dogmatiques d'Origène, il faut citer, en première ligne, une défense du Christia-

nisme contre Celse et son traité περὶ ἀρχῶν, ou *des Principes*, qui contient le principal de ses doctrines philosophiques. A l'exemple de saint Clément, c'est à Platon qu'Origène s'attache d'une manière décidée. Pour la morale toutefois, il suit plutôt Épictète. Mais, moins discret que son maître, lorsqu'il vient à parler de la création, il est bien près de la confondre avec l'émanation, et, considérant que le corps n'est qu'une négation de l'être, il finit par affirmer que le corps, l'étendue même qui contient le corps, devant un jour être supprimés, les déploiements du monde se termineront à une absorption universelle. Du reste, quoique, à ses yeux, le corps, principe du mal, soit l'occasion de notre chute, cette absorption sera en même temps une réhabilitation, à laquelle participera Satan lui-même.

En quittant Antioche, Origène avait été ordonné prêtre à Césarée par l'évêque de cette ville et par l'évêque de Jérusalem. A cette nouvelle, Démétrius, naguère son protecteur, s'émut. Deux conciles furent successivement convoqués, qui annulèrent l'ordination et excommunièrent Origène. La réprobation où Origène tenait le corps, la réhabilitation qu'il annonçait devoir être accordée à Satan lui-même, paraissent avoir été les deux motifs qui provoquèrent une sévérité, que les successeurs de Démétrius, Héraclas et Denis, ne crurent pas devoir adoucir.

Origène vécut encore de longues années, qu'il passa à Athènes, à Césarée et à Tyr. Compris dans la persécution de Décius, estropié par les tourments qu'il endura, il mourut en 254, à l'âge de soixante-dix ans, destitué par la condamnation qui pesait sur lui de toute autorité en Occident, mais jouissant, en Orient, d'un immense crédit. Car sa doctrine ne fut définitivement déclarée hétérodoxe que longtemps après sa mort.

On peut dire qu'avec lui prit fin l'enseignement du Didascalée.

Saint Clément avait déterminé, dans son pittoresque langage, les termes où le Christianisme, à l'issue de ses luttes avec les doctrines contemporaines, prétendait tenir

la philosophie. Il la comparait au mur, à la haie vive qui enclot la vigne du Seigneur. La philosophie était même, à certains égards, cette vigne, et il ajoutait que ceux qui s'abandonnent à toute la naïveté de leurs croyances ressemblent à des hommes qui voudraient récolter une abondante vendange sans l'avoir préparée par leur labeur, donnant ainsi à entendre que c'est par la raison qu'on arrive sûrement à la foi.

Comprendre avec cette sagesse, cette équité, cette modération, les rapports du Christianisme et de la philosophie, c'était travailler d'une manière effective à la conciliation de la civilisation ancienne et de l'Église naissante. Malheureusement, Origène s'était déjà montré moins tempérant, et l'hérésie allait demander aux systèmes de la libre pensée ses formules fallacieuses. D'un autre côté, le Christianisme définitivement vainqueur n'avait plus, à dire vrai, de combat à soutenir contre le paganisme, et, dès lors, il s'agissait bien plus, pour lui, de gouverner, de maîtriser les âmes que de les convertir.

C'est pourquoi, tout comme les Docteurs avaient remplacé les Apologistes, aux Docteurs succédèrent ces hommes extraordinaires, théologiens et politiques à la fois, auxquels on a plus particulièrement décerné le titre éminent de Pères de l'Église : saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostôme.

Politiques, ils s'attachent par-dessus tout à l'éloquence, parce qu'ils savent qu'elle est le ressort de tout gouvernement libre. « Nous vous abandonnons tout le reste, dit saint Grégoire de Nazianze, les richesses, la naissance, la gloire, l'autorité et tous les biens d'ici-bas, dont le charme s'évanouit comme un songe; mais je mets la main sur l'éloquence, et je ne regrette pas les travaux, les voyages sur terre et sur mer que j'ai entrepris pour la conquérir. »

Théologiens, appliqués sans relâche à défendre l'intégrité du dogme, ils tiennent la philosophie en suspicion. Car c'est elle qui fournit ses armes aux hétérodoxes.

Sans doute, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze disserteront encore en purs philosophes, et éloquemment, sur

l'âme et sur Dieu. Mais ce seront chez eux des digressions de philosophie naturelle, et non plus des tentatives laborieuses de conciliation entre la raison et la foi. La raison, suivant eux, n'a plus qu'à se soumettre en toute humilité; la foi parle en souveraine qui veut être obéie, et l'on entend saint Chrysostôme s'écrier, avec l'accent d'une joie qui l'enivre : « Les dogmes des philosophes sont détruits chez les peuples qui parlent leurs langues; les nôtres prévalent dans les langues étrangères. Où sont maintenant les doctrines de Platon et de Pythagore et de ceux qui enseignaient dans Athènes ? Elles sont abolies. Où sont les doctrines des pêcheurs et des fabricants de tentes ? Elles brillent plus que l'éclat du jour, non-seulement en Judée, mais chez les nations barbares. »

Il y avait évidemment dans un pareil langage une pieuse mais décevante exagération. Car s'il était vrai, et pour le plus grand bien de l'humanité, « que les doctrines des pêcheurs et des fabricants de tentes brillaient partout plus que l'éclat du jour, » les doctrines de Platon et de Pythagore n'étaient pas pour cela abolies.

C'étaient surtout des lettrés qui avaient fui au désert, et souvent des admirateurs, des disciples de Platon. C'était Platon qu'avaient sans cesse invoqué les Apologistes, saint Justin, Athénagore. Platon, de même, avait été la lumière de l'éclectisme de saint Clément et d'Origène. Enfin, n'était-ce pas à l'école de Platon, que saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostôme lui-même avaient appris cette triomphante éloquence, qui charmait et entraînait les peuples ?

Platon, c'est-à-dire la philosophie, c'est-à-dire le libre effort de la pensée humaine, avait donc compté pour beaucoup dans l'établissement de l'Église d'Orient. On retrouve cette même et considérable influence dans l'établissement de l'Église d'Occident.

L'Église d'Occident est-elle d'ailleurs autre chose qu'une dérivation ou comme un essaim de l'Église d'Orient? Saint Jérôme a vécu en Syrie, en Palestine, sur les bords du Jourdain. Tertullien, saint Cyprien, Lactance, Arnobe, saint

Augustin sont nés sous le ciel de l'Afrique. Par conséquent, c'est de l'Orient que ces nouveaux Pères viendront assurer à Rome cette immortalité que ses fondateurs lui avaient promise, sans savoir ce qu'ils disaient ; et tout de même que c'était de l'Afrique que cette ville maîtresse recevait les moissons qui sustentaient ses populations affamées, c'est l'Afrique également qui lui enverra le froment divin, cette pure et substantielle nourriture, qui munissant les âmes d'un viatique incorruptible, leur permettra de parcourir la route de leurs destinées.

XXIII

L'ÉGLISE D'OCCIDENT

Avec les différences nécessaires, qui proviennent et du temps écoulé et de la diversité du génie des peuples, les rapports du Christianisme et de la philosophie en Occident présentent les mêmes phases, que déjà nous avons constatées en Orient. Là aussi le Christianisme grandit dans la solitude, contempteur inspiré de toute science humaine. Aux solitaires succèdent les Apologistes, que remplacent les Docteurs. Enfin apparaissent les Pères, ces maîtres de l'humanité et de l'Église, qui dogmatisent plus qu'ils ne discutent, et préoccupés surtout de maintenir la révélation inaltérable, voient, d'ordinaire, moins dans la philosophie un point d'appui qu'un obstacle. Le Christianisme s'isole d'abord de la civilisation et de la science; secondement, il se justifie à leurs yeux; troisièmement, il traite avec elles d'égal à égal; en dernier lieu, il leur commande et les dirige. Ce sont autant de progrès marqués.

Saint Jérôme a représenté quelque part un vieux prêtre de Jupiter, qui tient sa petite-fille assise sur ses genoux; tout en couvrant son aïeul de ses caresses, cette enfant lui récite des hymnes saintes et lui chante des « alleluia. » C'est là une naïve image de la bénigne influence que le Christianisme naissant exerça sur le paganisme décrépit. — A cause de ses nombreuses lettres de direction, saint Jérôme peut être compté, et au premier rang, parmi ces instituteurs des âmes. Nul ne s'appliqua davantage à reprendre, à censurer les mœurs, à refaire, en quelque sorte, par l'éducation, le fond des cœurs. Toutefois, cette ardeur de réforme sociale n'est pas le trait dominant du caractère de saint Jérôme. Il

est, avant tout, un solitaire, tel que Titien, Ribeira, Zurbaran se sont plu à le représenter, au milieu des perspectives du désert, parmi les lions qu'adoucit sa présence; pâle, amaigri, les yeux noyés de larmes, à genoux devant une tête de mort, éternel objet de ses contemplations, et les Livres saints, sur lesquels ne cesse de s'exercer son opiniâtre subtilité.

Né à Stridon, en 342, dans cette Pannonie qui fournit à l'empire tant de vaillants soldats et à l'Église de France Martin de Tours, saint Jérôme vint de bonne heure à Rome, où il étudia, en même temps que la grammaire, la philosophie d'Empédocle, de Sénèque, de Platon. Dégoûté bientôt de l'étude autant que rassasié de plaisirs, il partit pour l'Orient, en parcourut, haletant d'inquiétude, les plus célèbres contrées, et, dans leurs solitudes profondes, chercha un apaisement à son naturel emporté. Après de douloureuses, de pieuses aventures, ce fut encore en Orient, à Bethléem, qu'entouré de saintes femmes, il voulut passer les derniers jours de son existence agitée.

Comme saint Chrysostôme, saint Jérôme est plein de superbe à l'endroit de la philosophie. « Quel homme, s'écrie-t-il, lit maintenant Aristote? Combien de gens connaissent les écrits ou le nom de Platon? A peine quelques vieillards oisifs, qui les relisent dans un coin; mais nos grossiers apôtres, nos pêcheurs d'hommes sont connus, sont cités dans tout l'univers. » Et cependant, d'un autre côté, il avoue qu'il ne lui est pas possible de se détacher de la lecture de Platon, de Cicéron. Vainement même se verra-t-il, en songe, traduit au tribunal de Dieu, accusé d'être Cicéronien et non pas Chrétien. Ni ces visions, qui témoignent du trouble de sa conscience, ni les invectives du prêtre Ruffin ne pourront le déterminer à rompre commerce avec l'antiquité païenne.

L'élève le plus brillant du poëte Ausone, saint Paulin, que les insistances de saint Jérôme ont arraché au siècle, apporte, comme lui, dans la retraite, ce même amour indestructible des lettres profanes. Né à Bordeaux en 353, riche, éloquent, parvenu aux premiers emplois; mais, par

la mort d'un fils, désenchanté des joies d'ici-bas, Paulin, d'accord avec sa femme Thérésia, ira chercher à Nole, dont il devint évêque, un inviolable asile auprès du tombeau de saint Félix. Mais là et jusqu'au pied du sanctuaire, il continuera à écrire en prose et en vers, et s'il s'efforce, à son tour, de gagner quelques hommes considérables à Dieu, il ne négligera pas, pour les séduire, d'employer les charmes de la rhétorique.

Ainsi persistent, en Occident, les souvenirs de l'antiquité, de la politesse païenne, chez ceux-là mêmes qui se sont donné mission de faire prévaloir l'esprit nouveau. Quoi qu'ils en aient, la tradition philosophique circule dans leurs écrits. Mais elle revit bien plus manifestement dans ceux des Apologistes.

Une des apologies les plus célèbres est, à coup sûr, celle que rédigea, sous le titre d'*Octavius*, un avocat de Rome, qui naquit en Afrique au 3e siècle, Minutius Félix, païen converti. Deux de ses amis, le chrétien Octavius et le païen Cécilius discutent, en sa présence, de la prééminence du paganisme ou du Christianisme, et, comme il fallait s'y attendre, le Christianisme sort vainqueur de ce double plaidoyer. La scène se passe à Ostie, sur les bords de la mer, où les trois amis sont venus goûter quelques heures de liberté. Cette poétique mise en scène, la forme vive du dialogue donnent seules quelque nouveauté à une argumentation, qui, pour n'avoir rien d'original, n'en est pas moins puissante.

Avec Tertullien, au contraire, l'apologie grandit et la défense du Christianisme s'élève à la hauteur d'une redoutable menace.

Né en 160, à Carthage; après avoir connu toutes les impétuosités de la jeunesse, s'être engagé même dans les liens du mariage, Tertullien consacra au service de l'Église les forces de son énergique nature. La persécution ordonnée par Septime-Sévère en 202, lui fut l'occasion d'adresser au sénat de Carthage sa fameuse *Apologétique*. Il commence par y battre en brèche le paganisme et le tourne en dérision. Puis, venant à parler du Christianisme, il le lave aisément

des odieuses imputations, par lesquelles on cherchait, pour lors, à l'avilir. Il révèle, avec un accent terrible, le nombre, la puissance de ceux qui professent la foi de l'Évangile. Il les montre obéissants aux lois, mais, avant tout, soumis à Dieu, et proteste qu'ils sont les sujets, non les esclaves des empereurs. Il réclame enfin comme le plus sacré des droits, on dirait presque il exige ce qu'il appelle la propriété de la religion, « *proprietas religionis.* »

Encore une fois, on sait combien peu ces apologies étaient écoutées. C'est ainsi que vers le même temps où Tertullien faisait entendre ce ferme et hardi langage, sainte Félicité et sainte Perpétue consommaient à Carthage leur admirable martyre.

Mais de telles justifications, tour à tour passionnées et savantes, témoignent, du moins, de l'état des esprits à l'époque où elles se produisaient, comme aussi elles permettent d'apprécier les constants efforts des Apologistes pour démontrer que les fables seules du paganisme, sans parler de ses pratiques, blessent à la fois la pudeur et le sens commun, tandis que le Christianisme développe et confirme les données de la raison.

Toutefois, la philosophie n'occupe pas les Apologistes autant que les Docteurs, et, au nombre de ces derniers, il faut encore compter Tertullien.

C'est peu, en effet, pour ce belliqueux génie, que de défendre la religion Chrétienne contre les injustes agressions dont elle est l'objet. Il déclare une guerre à outrance aux passions, qui lui semblent être un abri bien plus sûr pour le paganisme, que les sanctuaires des faux Dieux. C'est pourquoi il compose ces nombreux et ingénieux écrits, où, avec une rigueur parfois excessive, il condamne tout ce qui lui paraît de nature à tarir en nous la séve du Christianisme, ou à la diminuer. Dans son traité *Du Voile des Vierges*, il entre dans le détail le plus délicat des habitudes, qui perdent ou conservent la chasteté. Dans son traité *Des Spectacles*, réprouvant tout ensemble et les représentations scéniques et les férocités de l'amphithéâtre; rappelant aux esprits distraits cette heure solennelle, où aura lieu le jugement des

nations ; exposant, en un mot, avec une rhétorique enflammée, les arguments que répéteront, après lui, et Bossuet et Rousseau, il va jusqu'à proscrire tous les arts. Il voudrait même que, renonçant aux fonctions qui les obligent à paraître, les Chrétiens s'ensevelissent dans l'ascétisme et l'obscurité. Et comme toute morale, en définitive, se fonde sur l'idée de l'âme et de Dieu, en même temps qu'il oppose à l'inertie du corps cette activité intérieure qui résiste aux langueurs du sommeil et à l'accablement de la douleur, il cherche, par la considération des merveilles de la nature, à exciter dans les cœurs une admiration reconnaissante pour Celui qui en est l'auteur.

« Ne remontez pas si haut, dit-il ; abaissez vos regards sur ce qui semble leur échapper ; la fleur cachée dans le buisson, comme celle qui émaille nos prairies ; le plus petit des coquillages aussi bien que celui qui donne la pourpre ; l'aile du dernier des insectes, non moins que la magnifique parure du paon, vous montrent-ils dans le Créateur un si misérable ouvrier ? Vous qui regardez en pitié ces mêmes insectes en qui la merveilleuse main qui les a faits a réparé la faiblesse par l'adresse dont elle les a doués ; imitez, si vous le pouvez, les constructions de l'abeille, les greniers de la fourmi, le venin de la cantharide, l'aiguillon de la mouche, la trompette et la lance du moucheron. Si d'aussi faibles créatures n'excitent pas votre admiration, quel sentiment avez-vous pour de plus grandes, vous qui refusez de reconnaître le Créateur dans ses moindres ouvrages ? Ne sortez pas de vous-mêmes ; considérez l'homme au dedans, au dehors de lui-même ; trouve-t-il plus de grâce à vos yeux, cet ouvrage de Dieu ? » Et Tertullien, ajoutant à cette énumération un trait charmant : « Si je vous présente une rose, dit-il, oserez-vous encore calomnier le Créateur ! »

Ce n'est pas que ce Docteur impérieux fasse cas de la philosophie. Il n'y voit qu'une œuvre de ténèbres, une inspiration du démon. La philosophie est l'assaisonnement de toutes les hérésies, et les philosophes sont les patriarches des hérétiques. Socrate lui-même, cet illustre représentant de la sagesse antique, Socrate n'était qu'un sophiste.

Invectives regrettables, récriminations hors de mesure et qui, en mettant à découvert tout ce qu'il y avait d'excessif chez Tertullien, nous expliquent ses écarts et sa chute déplorable! On sait en effet qu'après avoir combattu, notamment dans son traité *Des Prescriptions*, les hérétiques de toute sorte, qui pullulaient à cette époque, Hermogène, Praxéas; Marcion, les Valentiniens, les Gnostiques, il se rallia à l'hérésie de Montan, eunuque de Phrygie. A partir de ce moment, toujours implacable contre le paganisme, toujours courageux à supporter le malheur des temps, comme il le fit paraître lors de la persécution de Scapula, il tomba d'autre part dans les plus étranges aberrations de doctrine. Car il en vint à se demander quelle est la couleur de l'âme, quelle est la forme de Dieu, et n'hésita pas à poser en principe, qu'il n'y a pas de substance qui ne soit corporelle.

Un élève d'Arnobe, Lactance, qui étudia à Sicca, et que Constantin choisit pour être le précepteur de son fils Crispus, qu'il devait plus tard faire misérablement et injustement périr; Lactance offre, ainsi que Tertullien, le double caractère d'un Apologiste et d'un Docteur. Son traité *De la Colère de Dieu*, celui *De la Mort des persécuteurs* ne sont en effet autre chose qu'une glorification passionnée du Christianisme. D'un autre côté, dans ses *Institutions divines*, exposition savante de la religion à laquelle il s'est converti, il se montre dialecticien, polémiste, philosophe. Son traité *De l'Ouvrage de Dieu* comprend toute une théologie naturelle, où, à l'aide de descriptions animées, il découvre dans les créatures les traces de l'art et de la bonté du Créateur. D'ailleurs, plus modéré que Tertullien, il avoue « qu'il n'y a pas plus de religion sans philosophie que de philosophie sans religion. »

« Si quelqu'un, écrit-il encore, recueillait les vérités éparses dans les diverses écoles philosophiques, en faisait un choix, les réunissait en un corps, sans doute il ne se trouverait pas en dissentiment avec nous. Mais celui-là seul peut exécuter avec succès une telle entreprise, qui est exercé à connaître le vrai, c'est-à-dire qui est instruit par Dieu même.

Que si un homme y réussissait par hasard, il serait certainement un philosophe, et, quoiqu'il ne pût appuyer cette doctrine sur des témoignages divins, la vérité s'y manifesterait elle-même par sa propre lumière.

C'est pourquoi il n'y a pas d'erreur plus grande que l'erreur de ceux qui, après s'être attachés à une secte, condamnent toutes les autres, s'armant pour le combat, sans savoir ce qu'ils doivent défendre ou attaquer. C'est à cause de ces disputes qu'il n'a existé aucune philosophie qui embrassât entièrement le vrai, car chaque doctrine possédait seulement en elle quelque parcelle de vérité. » Lactance est, par excellence, l'éclectique de l'Église Latine.

Saint Hilaire, évêque de Poitiers (304), relie, en Occident, le groupe des Docteurs à celui des Pères. La lutte qu'Athanase a soutenue contre Arius, il s'en fait, à son tour, l'intrépide champion. Il écrit, en outre, un traité *De la Trinité*, où la psychologie la plus sûre et la plus pénétrante lui sert comme de degré pour s'élever aux sommets ardus de la théologie.

Le titre de Père appartient sans restriction à saint Cyprien et à saint Ambroise. Saint Cyprien, évêque de Carthage, mort martyr en 258, est éminemment un pasteur des âmes. Il les édifie par ses exemples, les maîtrise par une discipline à la fois douce et sévère, les instruit par sa parole. Ses traités ont tous pour objet la pratique de quelque vertu chrétienne, « la prière, » « la patience, » « l'aumône, » « la virginité. » Il s'élève avec une vivacité ingénieuse contre les raffinements du luxe et prêche aux femmes une modestie qu'elles ont appris à méconnaître.

« L'on vient, dit-il, changer et intervertir ce que Dieu a fait ; mais c'est s'attaquer à Dieu même que d'entreprendre de réformer son ouvrage ! Dites-moi, voici un portrait sorti des mains d'un peintre excellent, où, l'art, rival de la nature, a parfaitement exprimé les traits de son original. L'ouvrage achevé, si un autre peintre, sous prétexte de le corriger et de le perfectionner, s'avisait d'y porter le pinceau, ne serait-ce pas faire au premier un sensible affront, contre lequel il pourrait, à bon droit, témoigner son indignation?

Et vous, vous croyez pouvoir toucher à l'image de Dieu, sans qu'il vous punisse d'une si étrange témérité ? »

Le luxe tend à légitimer l'oppression. Saint Cyprien tonne contre l'esclavage et professe éloquemment le dogme de la fraternité universelle :

« Vous exigez de votre esclave, dit-il, qu'il vous soit tout dévoué, homme d'un jour ! Cet esclave est-il moins homme que vous ? Entré dans le monde aux mêmes conditions, votre égal par la naissance et par la mort, doué, aussi bien que vous, d'une âme raisonnable, il est appelé aux mêmes espérances, soumis aux mêmes lois, et pour la vie présente et pour la vie à venir. »

Dégagé de la spéculation, appliqué sans relâche à corriger les vices inhérents à la nature humaine mais accrus par le paganisme, saint Cyprien est, par-dessus tout, un grand moraliste.

Tel est aussi le caractère dominant de saint Ambroise. Né à Trèves en 340 ; élevé, malgré lui, par la voix du peuple, du gouvernement de l'Émilie et de la Ligurie au siége épiscopal de Milan, Ambroise y apporta, avec toutes les qualités d'un apôtre, la fermeté d'un politique. On le vit résister à l'impératrice mère Justine, lorsque cette princesse exigea qu'on remît aux Ariens la basilique Potamienne. A l'encontre de Symmaque, sous Valentinien II, et plus tard, sous le rhéteur Eugène, il sut empêcher qu'on ne rétablît dans le sénat, avec l'autel de la Victoire, les usages du paganisme. Enfin il osa refuser l'entrée du sanctuaire à Théodose, souillé du massacre de Thessalonique, et invita publiquement ce prince à la pénitence.

Et cependant, parmi les soucis d'une administration laborieuse, pressé de s'instruire lui-même, Ambroise ne cessait de travailler à l'instruction des âmes commises à sa direction. De là tant d'écrits ingénieux et solides, où il exalte la virginité, et parle avec une égale force contre les prodigues et les mauvais riches. De là notamment le *Traité des Devoire des Prêtres*, si supérieur à cause du sentiment chrétien qui l'anime au *Traité des Devoirs*, par Cicéron, avec lequel il offre d'ailleurs plus d'une analogie ; et ces

gracieuses peintures de l'*Hexaméron*, où, à l'imitation de saint Basile, il décrit complaisamment les merveilles de la création.

Ces indications sommaires, cette rapide analyse parlent d'elles-mêmes. La nécessité pressante où furent les Pères de l'Église Latine de combattre les hérésies, et aussi sans doute le génie plus pratique de l'Occident, les détournèrent, en général, de l'érudition et de l'investigation philosophiques. Ce furent des théologiens et des hommes d'action. Mais leur histoire n'est pas épuisée et la philosophie va trouver dans le plus illustre d'entre eux un des plus sublimes interprètes qu'elle ait jamais eus. Saint Augustin, résumant en lui la foi des Solitaires, la sainte ardeur des Apologistes, la science des Docteurs, l'autorité des évêques ses prédécesseurs ou ses contemporains, montrera comment le Platonisme se subordonnant au Christianisme sans s'annuler, et le Christianisme s'accordant avec le Platonisme sans se confondre avec lui, la philosophie et la religion concourent au salut des âmes, la philosophie par sa lumière, la religion par son efficacité.

XXIV

SAINT AUGUSTIN

Nous avons rapidement parcouru les principaux noms des hommes qui, dans l'Église d'Occident, représentent les rapports du Christianisme et de la philosophie. Nous avons tour à tour considéré les Solitaires, tels que saint Jérôme et saint Paulin, les Apologistes, tels que Minutius Félix et Tertullien, les Docteurs, tels que Lactance et saint Hilaire, enfin ces pasteurs spirituels, qui méritent plus particulièrement le titre de Pères, tels que saint Cyprien et saint Ambroise.

A l'exception peut-être de saint Jérôme, qui, par son génie, appartient plus particulièrement à l'Orient, ce n'est plus au désert, c'est parmi les populations et presqu'au sein des villes que les Solitaires vont chercher le lieu de leur retraite, de leurs méditations et de leurs prières, sans pouvoir se détacher complétement du goût des lettres, dont leur enfance a été nourrie et des principes de philosophie dont ils ont été imbus.

Suivant une méthode commune, les Apologistes opposent au paganisme le paganisme lui-même, c'est-à-dire à ses fables honteuses, non-seulement la doctrine de l'Évangile, mais, avant tout, les enseignements des philosophes.

Ces enseignements, les Docteurs cherchent à les concilier avec le Christianisme, tandis que, de leur côté, sans les mettre en complet oubli, les Pères les réduisent néanmoins à un rôle subalterne, assurés qu'ils sont désormais des âmes et préoccupés de les garantir contre les envahissements de l'hérésie.

Il n'y a rien là que nous n'ayons déjà vu se produire dans

l'Église d'Orient. Ce sont les mêmes démarches, les mêmes évolutions, les mêmes progrès.

Toutefois, on peut remarquer, ce semble, qu'à l'encontre de l'Église d'Orient, où les questions d'érudition tiennent une très-grande place, la philosophie de l'Église d'Occident est une philosophie purement naturelle, qui se réduit à de simples et spontanées spéculations sur Dieu, sur l'âme, sur la vie future. Dans une telle philosophie le Platonisme est infus sans doute. Mais il n'y paraît pas avec l'enchaînement de ses déductions et la série de ses formules. Pour reconnaître le Platonisme dans sa plénitude, il faut le chercher chez saint Augustin, qui, aussi bien, est le plus philosophe des Pères.

C'est pourquoi, il convient d'étudier avec quelque insistance la vie et les écrits de ce grand homme. Et d'abord parlons de sa vie, qui n'est point un amas vulgaire d'événements cent fois racontés, mais l'histoire pathétique d'une âme, où se reflète l'histoire de toute une époque, où se résume presque l'histoire même de la conscience humaine.

Endormie dans toutes les brutalités du paganisme malgré l'influence du Christianisme ; aveuglée ensuite par le Manichéisme et leurrée par la superstition; puis, dévoyée par les systèmes, le panthéisme, le scepticisme, l'Épicurisme, cette âme devient enfin Platonicienne et Chrétienne.

Augustin naquit en 354 à Tagaste, ville de Numidie, dans le voisinage de Madaure et d'Hippone. Il eut un frère nommé Navige et une sœur qui passa ses jours dans un des nombreux couvents de l'Afrique. Sa mère était cette Monique, le modèle accompli des femmes. Son père, appelé Patrice et qui ne devint Chrétien que fort tard, était un petit bourgeois, peu fortuné.

Simple catéchumène, Augustin, durant une maladie dangereuse, demanda vainement le baptême. On voulut lui réserver cette suprême ressource de pardon pour les fautes probables d'un âge plus avancé.

Et en effet, dès ses premiers ans, Augustin fit paraître ce tempérament de feu qui présageait à la fois et son génie

et ses égarements. Après avoir commencé son éducation à Tagaste, il l'alla continuer à Madaure. On sait quelle aversion lui inspirait Homère, dont il lui fallait péniblement interpréter les vers et sous le coup de la menace ; avec quel attendrissement, au contraire, il se laissait charmer aux amours de Didon, à la douce poésie de Virgile, dont il avait appris la langue entre les bras de ses nourrices.

A quinze ans, il revint à Tagaste, où il dut passer une année, en attendant que son père, qui sacrifiait tout à l'éducation d'un fils de si belle espérance, eût réuni la somme nécessaire pour l'envoyer à Carthage. Augustin a raconté comment, à cette époque, firent explosion en lui tous les orages de la puberté et ces mauvais instincts qui le portèrent au vol.

Arrivé à Carthage, il fut bientôt envahi par la corruption de cette ville, où la civilisation Romaine avait apporté toutes ses infamies et tous ses bienfaits. Toutefois, réglé dans le désordre même, il s'attacha à une seule femme et en eut cet Adéodat, dont il osait se promettre qu'il serait quelque chose de grand.

A dix-sept ans, il perdit son père. A dix-neuf ans, la lecture de l'*Hortensius* l'enflamma d'un incroyable amour pour la philosophie. A vingt ans, il lut, sans maître, les *Catégories* d'Aristote. Épris, dès lors, de la science, il se sépara plus que jamais de ses bruyants compagnons d'études, qui s'appelaient eux-mêmes « eversores, » ou *ravageurs*. Mais ce fut pour tomber dans les erreurs du Manichéisme, au grand desespoir de sa mère, que les paroles d'un pieux évêque parvinrent à peine à rassurer sur ce fils de tant de larmes.

Cependant, d'élève devenu maître, Augustin se mit à enseigner la grammaire à Tagaste. Puis, le chagrin que lui causa la mort d'un de ses plus chers amis lui ayant fait prendre en dégoût le séjour de sa ville natale, il vint professer à Carthage. Vide de croyances, il s'y laissa séduire par les superstitions, et malgré son horreur pour la magie, prit confiance dans les mensongères promesses de l'astrologie. Il n'en continuait pas moins d'ailleurs à cul-

tiver l'éloquence et composa son premier écrit, intitulé *De la Bienséance et de la Beauté*, qu'il dédia à un rhéteur, alors célèbre, Hiérius. D'un autre côté, après avoir langui neuf ans dans les ténèbres du Manichéisme, l'insuffisance du représentant le plus accrédité de cette secte, nommé Fauste, avait fini par lui ouvrir les yeux. Inquiet, avide de nouveautés autant que de lumière, malgré les supplications de sa mère et n'hésitant même pas à la tromper, il quitta l'Afrique et s'embarqua pour l'Italie.

A peine établi à Rome (383), Augustin fut saisi d'une fièvre, qui le mit à toute extrémité, sans qu'il songeât à demander le baptême. En effet, sa pensée flottante n'avait où se prendre. Tantôt il se figurait Dieu matériel, et son imagination trompée le traînait misérablement à travers les aberrations grossières du panthéisme. Tantôt il se persuadait que le vrai consiste précisément à ne rien affirmer et cherchait un refuge dans les molles langueurs du doute Académique. Cet état d'hésitation maladive ne pouvait durer.

La ville de Milan venait de demander à Symmaque, préfet de Rome, un professeur d'éloquence. Augustin fut présenté par ses amis, les Manichéens, et agréé. Ce fut en 384 qu'il arriva dans cette ville, où devait se dénouer sa destinée.

La douce éloquence d'Ambroise, la présence de Monique qui l'était venue rejoindre, la compagnie de quelques amis tels qu'Alype, formèrent pour son âme comme un milieu réparateur. Il comprit la nécessité de la foi, s'appliqua à l'étude des Écritures, ressentit ce qu'il y avait de décevant dans l'ambition et de damnable dans les plaisirs ou les amusements du cirque. La lecture des Platoniciens, traduits par Victorin, contribua surtout à développer, à fortifier en lui ces salutaires dispositions.

Néanmoins il tenait encore au monde par les liens les plus étroits et roulait les projets, habituels à sa situation et à son âge, d'établissement, de fortune, d'honneurs. Résolu même à se marier, il renvoya la mère d'Adéodat, et, par une faiblesse singulière, comme la jeune fille qu'il avait choisie pour épouse, ne devait être nubile que dans deux ans,

presque immédiatement il prit une autre concubine. N'eût été la doctrine de l'Épicurisme touchant la mortalité de l'âme, il se serait volontiers, pour lors, rallié à cette secte.

Il ne fallait rien moins que l'efficace d'en haut pour mettre fin à ces incertitudes contraires.

Le récit de l'existence que menaient les solitaires de la Thébaïde, saint Antoine par exemple, avait déjà extrêmement touché Augustin et il s'entretenait souvent avec ses amis du charme qu'il y aurait à vivre dans la retraite et la communauté, lorsqu'un jour, abîmé plus que d'ordinaire dans toutes les angoisses de son cœur, du jardin, où il méditait en compagnie d'Alype, il crut entendre la voix d'un jeune garçon ou d'une jeune fille, qui criait : « Prends et lis; prends et lis. » Courant aussitôt aux épîtres de saint Paul, qui ne le quittaient pas, il tomba tout d'abord sur ce passage, dont il se fit l'application : « Ne vivez pas dans les joies et dans les festins, dans l'ivresse et les impudicités; mais revêtez-vous de Jésus-Christ... » Illuminé, transporté par ces paroles, il s'empressa de les montrer à Alype. Et celui-ci lisant les lignes suivantes, prit pour lui, à son tour, le sens qui y était renfermé : « Recevez, soutenez celui qui est faible dans la foi. » C'en était fait, la grâce avait triomphé, la nature était vaincue, les deux amis étaient Chrétiens (386).

A partir de ce moment décisif, l'existence d'Augustin fut complétement changée. Et à peine les vacances, qui étaient proches, l'eurent-elles dégagé de ses obligations envers ses élèves, qu'il se retira aux environs de Milan, dans une maison de campagne, que lui prêta Vérécundus, un de ses amis. Il y fut suivi par sa mère et Navige son frère, par ses élèves Trigèce et Licentius, fils de Romanien, riche citoyen de Tagaste et protecteur de sa jeunesse, par Adéodat et Alype. Les travaux des champs, l'étude des Écritures, ces conversations et ces méditations sublimes, d'où sortirent le *Traité de la Vie Bienheureuse*, le *Traité de l'Ordre*, les *Soliloques*, le retinrent à Cassiciacum pendant une année. En 387, il reçut, à Milan, le bap-

tême des mains de saint Ambroise, avec Adéodat, et ne songea plus qu'à retourner en Afrique. La mort de sa mère, arrivée à Ostie, au moment où il allait s'embarquer, retardant son départ, il passa encore une année à Rome, où il composa son traité *Des Mœurs de l'Église catholique et des Mœurs des Manichéens.*

De retour à Tagaste, Augustin eut la douleur d'y perdre Adéodat. Pratiquant, à la lettre, les préceptes de l'Évangile, il vendit ses biens, les distribua aux pauvres et s'ensevelit avec quelques amis, parmi lesquels il faut compter Nébride, dans ces fécondes études, où, tout en s'appliquant à la lecture des Écritures et des Pères, il composa son *Commentaire sur la Genèse,* ses traités *De la Musique, Du Maître* et *De la Vraie Religion.*

Sa réputation de sainteté et de savoir ne tarda pas à se répandre par toute l'Afrique. Aussi, un jour qu'il se trouvait dans l'église d'Hippone, le peuple, lui faisant violence, le présenta au vieil évêque Valère qui, malgré ses refus, le consacra prêtre. Augustin devint bientôt le coadjuteur et enfin le successeur de Valère. On le voit, dès lors, pénétré de la grandeur de sa tâche, donner tous ses soins à l'instruction des peuples, bâtir des hôpitaux, construire des monastères d'hommes qui devinrent des pépinières d'évêques, et des couvents de femmes, par où la chasteté et la virginité furent mises en honneur. En même temps il assistait aux conciles successifs qui se tinrent à Carthage et en était l'âme, déployant une irrésistible vigueur contre les Tertullianistes et les Abelonites, les Manichéens, les Donatistes et les Ariens, entretenant une active correspondance avec saint Jérôme, saint Paulin, Paul Orose. C'est vers cette époque qu'il rédigea ses *Confessions* et ce traité *Du Libre Arbitre*, qui semblait prévenir les erreurs de Pélage. On sait ce qu'a été pour l'Église la lutte triomphante d'Augustin contre le moine Breton.

Cependant l'empire déclinait chaque jour davantage, et en 410, après l'avoir rançonnée deux fois, Alaric prenait Rome d'assaut. Quelle que fût la décadence de la cité de Romulus, depuis que le siége de l'empire avait été tour à

tour transporté à Constantinople, à Milan, à Ravenne, cet événement n'en jeta pas moins les esprits dans une profonde stupeur. Les païens ne manquèrent pas d'attribuer au Christianisme ces extrémités calamiteuses. Augustin, qui avait tant fait, par sa parole, pour corriger les mœurs des païens ; afin de mettre à néant leurs injustes récriminations, écrivit la *Cité de Dieu*. Et attentif, malgré tout, à protéger la cité des hommes, il s'efforçait d'apaiser le ressentiment du comte Boniface, gouverneur de l'Afrique, qu'Aétius avait su rendre suspect à l'impératrice Placidie. Malheureusement il n'y parvint pas. Poussé à bout, Boniface appela à son secours Genséric, dont il avait récemment épousé la parente. Peu de temps après, réconcilié avec Placidie, il voulut en vain renvoyer les Vandales. Ces barbares ne se décidèrent pas à quitter l'opulente contrée où on les avait introduits et Boniface fut assiégé dans Hippone (430). Augustin, qui, au milieu des ravages que les Vandales exerçaient en Afrique, avait donné aux évêques l'exemple de la fidélité à son troupeau, au milieu de l'horreur des armes, se montra d'une inébranlable fermeté. Lorsqu'il mourut, le troisième mois du siége, il n'avait pas cessé, un seul instant, de prêcher ou d'écrire contre les hérétiques.

Après quatorze mois d'attaques et de résistance, les Vandales furent obligés de se retirer. Mais le comte Boniface ayant été défait en bataille rangée, Genséric resta décidément maître de l'Afrique. Hippone fut saccagée. Sur ses ruines s'éleva plus tard la ville de Bone, qui devait, par l'effort de nos armes, devenir une ville française, et où des mains pieuses ont rapporté naguère les restes du grand évêque qui l'avait illustrée.

Nous avons cherché à déterminer les transformations successives de la pensée et des convictions d'Augustin. Catéchumène et pourtant païen, à dix-neuf ans la lecture de l'*Hortensius* fait briller à ses yeux les premières lueurs du spiritualisme. Il tombe ensuite dans les illusions de l'astrologie et dans les erreurs du Manichéisme, où il reste plongé durant neuf années. A vingt-neuf ans, il incline successivement au doute Académique, au panthéisme et à l'Épicu-

risme. A trente-deux ans, la lecture des Platoniciens, traduits par Victorin, amène enfin chez lui cette crise suprême, où, du fond de son âme illuminée et troublée s'échappe cet extatique aveu de toutes les conversions :

« Je vois, je sais, je crois, je suis désabusée ! »

Après la grâce, c'est donc à la théorie des idées que la religion et la philosophie doivent saint Augustin. Ce n'est pas qu'Augustin ait puisé cette théorie aux sources mêmes. Son ignorance de la langue Grecque ne le lui a pas permis. Ses maîtres en Platonisme ont été les Alexandrins, Plotin, Porphyre et surtout Jamblique. C'est dans la traduction de leurs écrits, qu'excepté le *Sophiste* et le *Parménide*, qui apparemment lui sont échappés, il a lu la plus grande partie des dialogues de Platon, le *Phédon*, le *Phèdre*, la *République*, le *Gorgias*. La traduction d'Apulée lui a fait connaître le *Banquet*, celle de Cicéron le *Timée*. Nécessairement, à traverser de tels milieux, le Platonisme n'a pu manquer de perdre beaucoup de son originalité propre. Aussi, n'en trouverons-nous guère, dans les écrits d'Augustin, que les traits les plus essentiels et les principes fondamentaux.

XXV

SAINT AUGUSTIN

La *Cité de Dieu* est comme l'éloquent commentaire des événements politiques et sociaux, qui marquèrent les premières années du cinquième siècle. Tandis que saint Jérôme, du fond de sa solitude, n'avait pas assez de cris pour déplorer les calamités qui affligeaient le monde civilisé d'alors; pendant que Salvien, nouveau Jérémie, dans son livre *De Gubernatione Dei,* imputait aux désordres des païens les invasions vengeresses des Barbares; tandis enfin qu'à l'incitation de saint Augustin, Paul Orose écrivait contre ces mêmes païens les sept livres de ses Histoires; saint Augustin prenait, à son tour, la plume, pour répondre aux récriminations que, de leur côté, faisaient entendre les païens, accusant le Christianisme d'avoir amené, avec la ruine de l'ancien culte, la décadence de l'empire.

Saint Augustin, dans ses *Rétractations*, nous a révélé le plan de l'ouvrage qu'il composa alors, ouvrage plus célébré que connu, et où, à travers des détails souvent diffus, sans nul intérêt, de nos jours, ou que la science moderne a démentis, se développe une admirable et impérissable idée. Et d'abord il remarque que ce traité, qu'il intitule *De la Cité de Dieu,* parce qu'elle est, en définitive, la Cité triomphante, serait mieux appelé *Les Deux Cités*. Car c'est la lutte de la Cité du monde et de la Cité de Dieu qu'il s'est proposé d'y raconter. Il nous apprend ensuite que des vingt-deux livres que cet ouvrage renferme, les cinq premiers s'adressent plus particulièrement aux païens qui voient dans le mépris des Dieux la cause des malheurs présents, et les cinq suivants à ceux qui prétendent que le culte de plu-

sieurs Dieux est du moins utile pour l'autre vie. Les douze derniers livres sont consacrés, quatre à décrire la naissance, quatre les progrès et quatre la fin des deux Cités. Il y a donc dans la *Cité de Dieu,* comme trois parties distinctes : une partie historique, une partie théologique, une partie philosophique. En exposant rapidement la première, en mentionnant simplement la seconde, appliquons-nous surtout à dégager de la troisième les principes qui s'y trouvent compris.

En premier lieu, il y a des païens qui soutiennent que le culte de plusieurs Dieux est nécessaire au bien du monde et que les maux viennent, depuis peu, de ce qu'on le défend. A ce propos, saint Augustin, passant en revue les principaux événements de l'Histoire Romaine, n'a pas de peine à établir que ces Dieux ont longtemps régné sans partage et n'ont pas cependant su préserver leurs adorateurs des calamités de toute sorte, des pestes, des guerres, des famines, de la tyrannie. Ont-ils, du moins, corrigé les mœurs? Loin de là. Qui ignore que leurs exemples infâmes ont autorisé la licence la plus abominable? Doit-on attribuer à la protection des Dieux le succès des armes Romaines? Si l'empire s'est accru, c'est grâce à la bravoure des Romains; c'est une récompense que le Dieu unique, qui est Providence, a daigné accorder à leurs vertus terrestres. Le nombre même des Dieux, leurs attributions singulières suffiraient à les discréditer. Car qui voudrait s'incliner au pied d'un Olympe où siégent la Pâleur, la Fièvre, la Crainte, pour ne point parler de Dieux impurs, ou plus bizarres encore. En un mot, impuissantes à contribuer à la prospérité publique, les Divinités du paganisme ne sont autre chose que des démons malfaisants, ou de ridicules et odieux fantômes, créés par les imaginations en délire.

Ainsi, qu'on ne vienne plus répéter : « S'il ne pleut pas, la faute en est aux Chrétiens. » Le Dieu que les Chrétiens adorent, leur inspire des vertus, non des vices. Il ne les précipite pas aux abîmes; il les protége. Contre la fureur des Barbares, ses temples leur ont été un abri; ou, s'il a permis parfois qu'il succombassent à la violence, ç'a été afin de les punir ou de les éprouver. Captifs, il les soutient dans leur

prison ou les accompagne dans leur exil. Méritants, même ici-bas il les récompense. Car n'est-ce pas lui qui a fait la grandeur d'un Constantin, d'un Théodose? Par conséquent, si l'empire croule, ce n'est point parce qu'on délaisse les autels des Dieux; c'est parce qu'on ne renonce pas à des superstitions invétérées et sacriléges.

Tout en reconnaissant que les souffrances dont on gémit actuellement sont de tous les temps, prétendra-t-on que le culte de plusieurs Dieux est utile pour l'autre vie? Du paganisme populaire passant à la mythologie philosophique, saint Augustin la considère dans les *Antiquités Romaines* de Varron, c'est-à-dire dans sa plus haute expression. Varron distinguait trois théologies : une théologie fabuleuse, une théologie civile, une théologie naturelle. Après avoir rapporté, sans qu'on le puisse contredire, la théologie fabuleuse aux inventions des poëtes, la théologie civile aux artifices des politiques, saint Augustin ne s'arrête avec insistance qu'à la théologie naturelle. Il y voit, il y respecte la pensée des philosophes, notamment des Platoniciens. Il n'hésite pas même à déclarer qu'ils ont connu le vrai Dieu. Mais il leur reproche de lui refuser le culte qui lui est dû, et condamne longuement leurs pratiques théurgiques. Ce n'est point par l'intermédiaire des démons, mais par la religion Chrétienne, que la vie présente peut être reliée à l'autre vie.

De la sorte, le culte de plusieurs Dieux est démontré être inutile, nuisible même à l'avenir, autant qu'au présent. Qui ne s'aperçoit d'ailleurs que la corruption de l'empire est la source abondante des maux de l'empire?

Quelque solide et ingénieuse que soit cette argumentation, qui remplit les dix premiers livres de la *Cité de Dieu*, aujourd'hui, à vrai dire, elle ne nous touche plus guère. Mais on y reconnaît, du moins, quel était l'état des esprits à cette époque, leurs préoccupations étranges, la nécessité où se trouvait encore le Christianisme de se justifier par des apologies.

Les douze derniers livres, au contraire, offrent un intérêt permanent. Car ils contiennent toute une théorie de la philosophie de l'histoire.

Chose singulière! Il n'y a pas trace chez les anciens, de ces essais si séduisants et, de nos jours, si répétés, qui consistent à rechercher, à travers le chaos épouvantable des faits, les lois qui les régissent, et, au milieu d'agitations en apparence contradictoires, le but suprême auquel tend l'humanité. Écoutez Hérodote; vous l'entendrez célébrer, avec un accent vainqueur, le triomphe de ses compatriotes sur les Perses, des Grecs sur les Barbares, de la liberté sur la servitude. Thucydide n'aperçoit rien au delà des passions de l'humanité. Tite-Live a l'imagination toute remplie de la grandeur de Rome. Ni Hérodote, ni Thucydide, ni Tite-Live n'ont songé à s'interroger sur les destinées de l'espèce humaine. Et de même qu'ils n'ont aucune idée de la commune origine et des progrès du genre humain, ils semblent complétement ignorer aussi qu'il y ait un plan suivi de la Providence dans la manifestation des événements. D'entraînantes passions, une aveugle fatalité sont, à leurs yeux, les seuls ressorts de l'histoire, et ils voient moins dans l'histoire elle-même un drame unique qu'une série d'épisodes incohérents. Surtout, ils ne soupçonnent pas qu'au-dessus et par delà les cités de la terre, il y ait une cité du ciel, demeure dernière et splendide assemblée des hommes vertueux. C'est à peine si, dans l'antiquité, les poëtes, les orateurs, les philosophes, et, parmi les philosophes, singulièrement Platon, offrent quelques vestiges de ces pensées mères, qui introduisent l'ordre au sein d'événements confus. Ces pensées datent surtout du Christianisme, et saint Augustin, le premier sans doute, a su, à leur lumière, pénétrer les ténèbres épaisses du passé.

Le premier en effet, saint Augustin a écrit que le genre humain est un, et que la divine Providence, qui conduit admirablement toutes choses, gouverne la suite des générations humaines, depuis Adam jusqu'à la fin des siècles, comme un seul homme, qui, de l'enfance à la vieillesse, fournit sa carrière dans le temps, en passant par tous les âges. (*De quæst. octog. trib., quæst.* 58.)

A cette doctrine, souvent rappelée ou reproduite, ajoutez le dogme de la chute, d'où il suit que l'humanité doit, ici-

bas, chercher non le bonheur, mais le salut, et vous aurez les éléments de la philosophie de l'histoire, telle que l'a conçue saint Augustin.

Au dix-septième siècle, Bossuet, reprenant cette théorie dans son entier, l'a faite sienne, en quelque sorte, par la force de son génie. De là, malgré des détails contestables et des lacunes, l'incomparable magnificence, la solidité à toute épreuve du *Discours sur l'histoire universelle*.

Au dix-huitième siècle, au contraire, cette théorie a été scindée, et des esprits généreux mais déçus, négligeant le dogme de la chute, se sont uniquement attachés à la doctrine du progrès. De là tant d'aperçus brillants mais nébuleux; tant de vues ingénieuses mais fausses; tant d'hypothèses attrayantes mais pernicieuses.

Vico, dans sa *Science nouvelle*, assujettit les événements à d'invariables retours, *corsi e ricorsi*, sans indiquer quel est le terme, quelle est la loi de cette universelle rotation. Herder, en comparant l'humanité ici-bas à un bouton, dont la fleur doit éclore ailleurs, prépare les voies au panthéisme transcendantal de Hegel et se trouve bien près lui-même d'anéantir toute individualité. Turgot, malgré son pratique bon sens; Condorcet, cédant à l'illusion géométrique, rêvent pour l'homme une perfectibilité indéfinie et prolongent notre existence même au gré d'insatiables désirs. Et, à leur suite, s'élancent les novateurs de notre âge, tantôt considérant la terre, « ce globe pétri de cendres et de pleurs, » comme le lieu définitif du bonheur, tantôt simplement comme un lieu de passage dans notre éternelle course à travers les mondes, qui scintillent dans le vide des airs.

En rédigeant la *Cité de Dieu*, saint Augustin avait prévenu et réfuté, comme à l'avance, ces étonnantes aberrations. Car il prend soin de déclarer que les hommes n'ont pas toujours existé; non plus qu'ils ne sont destinés, après avoir joui de la vue de Dieu, à parcourir de nouveau les mêmes vicissitudes de félicité et de misère. Les deux Cités ont eu leur naissance; elles ont leur progrès; elles auront leur fin.

Et d'abord, les deux Cités ont eu leur naissance. Dieu, en effet, au moment marqué par sa sagesse, a créé tout en-

semble et le monde et le temps. Les anges ont été ses premières créatures, et encore que plusieurs soient déchus, Dieu qui est bon n'a rien créé que de bon. Dieu, en créant l'homme ensuite, a voulu dans un seul homme créer tous les hommes, afin qu'il y eût entre eux le lien étroit de la parenté. D'autre part, dans cet homme unique, dont il a prévu à la fois et la chute et la réparation, Dieu a créé deux sociétés, ou deux Cités. Leur coexistence se révèle, avec leur rivalité, par la convoitise de la chair contre l'esprit. Ce n'est pas que la Cité de Dieu ne connaisse point de passions, l'apathie n'étant pas de cette vie. Mais, à la différence de la Cité du monde, que ses passions troublent et dominent, ou qui ne les surmonte que par un orgueil insupportable, par une insensibilité qui est inhumanité; les passions de la Cité de Dieu sont innocentes et ses mœurs sont pures. Qu'on ne demande pas d'ailleurs pourquoi d'une même masse le Créateur a produit, en premier lieu, le fondateur de la Cité du monde, et puis, prédestiné par sa grâce, le fondateur de la Cité de Dieu. L'argile ne demande pas au potier pourquoi il tire d'elle des vases destinés à de nobles ou à de vils usages.

Voilà la naissance des deux Cités. En voici le progrès. Aux clartés de la révélation, s'ordonnent les événements de l'histoire. Caïn, meurtrier de son frère, est le fondateur de la Cité du monde; Seth, le fondateur de la Cité de Dieu.

Les habitants de la Cité de Dieu s'étant épris des filles des hommes, les deux Cités se sont confondues par les mariages. Le déluge est survenu pour les démêler.

Après le déluge, la Cité de Dieu se perpétue dans Sem, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, les Juges, les Rois, les Prophètes jusqu'à Jésus-Christ.

La Cité du monde se manifeste, en Orient, dans l'empire des Assyriens, en Occident dans l'empire Romain. C'est elle qui a exercé contre le Christianisme toutes sortes de persécutions; c'est d'elle que sont nées les hérésies.

Ces deux Cités ont chacune des caractères qui marquent assez leur opposition.

La Cité du monde se contente d'une première naissance.

Il en faut à la Cité de Dieu une seconde, qui l'affranchisse de la mort.

La Cité du monde s'est fait des Dieux suivant ses caprices. La Cité de Dieu n'a jamais abandonné le culte du vrai Dieu.

La Cité du monde désire la paix dans le temps. La Cité de Dieu attend la paix qui ne doit jamais cesser.

Les deux Cités connaissent les mêmes biens et les mêmes maux. Mais leurs espérances diffèrent. Car la Cité du monde n'espère rien que sur la terre, tandis que la Cité de Dieu place son espoir au ciel. Certaine du but qu'elle poursuit, active quoique étrangère et voyageuse ici-bas, la Cité de Dieu attire à soi, admet dans son ample sein les citoyens de toutes les nations, en forme de saintes cohortes en marche vers l'éternité.

Ces caractères contraires qui se révèlent dans le progrès des deux Cités indiquent évidemment les fins contraires elles-mêmes qui leur sont réservées.

En effet, si les deux Cités doivent durer aussi longtemps qu'il y aura une succession de personnes qui meurent et qui naissent, l'heure de leur fin n'en viendra pas moins, heure connue du seul Créateur, aussi bien que l'heure de leur naissance.

Pour lors, éclatera le jugement de Dieu, lequel redressera tous les jugements que nous portons ici-bas. La Cité du monde partagera les supplices des mauvais anges. La Cité de Dieu, céleste Jérusalem, entrera en possession d'une béatitude ineffable.

Tel est, en substance, le traité *De la Cité de Dieu.*

Réduite aux termes de la pure raison, mais inspirée par un Christianisme vivifiant, une saine philosophie de l'histoire peut retenir, ce semble, de cet ouvrage les principes suivants :

1° Le genre humain est un et a besoin d'être réparé. Car toute l'antiquité nous parle non de progrès, mais de déchéance ; car nous découvrons en nous d'innombrables misères qui ne sauraient être natives ; car enfin, l'état sauvage apparaissant, dans l'histoire, à l'origine de toutes les socié-

tés, il reste que nous le considérions comme l'état primitif de l'espèce humaine, ou comme un état de dégradation.

2° Cette réparation, nécessaire à l'homme, est l'objet même du progrès, et, à ce progrès concourent tout ensemble, quoique dans une mesure inégale, l'action prévenante, gratuite, immanente de Dieu et le libre effort des créatures.

3° Ce progrès n'est pas celui de l'humanité par l'immolation des individus. Il consiste dans l'amélioration des individus, à travers les déploiements de l'humanité. Par conséquent, le progrès matériel n'est rien, au prix du progrès moral. Commencé, dès cette vie, par l'expiation et par l'épreuve, le progrès moral se consomme dans une autre existence.

Cette philosophie de l'histoire établit, ici-bas, le partage des deux Cités. Les habitants de la Cité du monde la rejettent, prétendant sur la terre la réalisation du parfait bonheur. Les habitants de la Cité de Dieu l'admettent comme le symbole de leurs espérances, qui ne seront satisfaites qu'au ciel.

Platon avait déjà dit quelque chose d'approchant, lorsqu'il remarquait qu'il y a dans la nature des choses deux modèles, l'un divin et bienheureux, l'autre sans Dieu et misérable, « fondements cachés de la vie future dans les ténèbres du paganisme. » Les Alexandrins, de leur côté, ne cessaient de s'exhorter à fuir vers la céleste patrie.

On retrouve donc comme des traces de Platonisme dans la philosophie de l'histoire, telle que l'a comprise saint Augustin. Mais cette empreinte est bien plus vive encore dans sa philosophie.

XXVI

SAINT AUGUSTIN

Fénelon, parlant de saint Augustin, va jusqu'à dire « qu'il le croirait bien plus que Descartes sur les matières de pure philosophie ; car, outre qu'il a beaucoup mieux su les concilier avec la religion, on trouve d'ailleurs dans ce Père un bien plus grand effort de génie sur toutes les vérités métaphysiques, quoiqu'il ne les ait touchées que par occasion et sans ordre. » De telle sorte, ajoute l'archevêque de Cambrai, « que si un homme éclairé rassemblait dans les livres de saint Augustin toutes les vérités sublimes que ce Père y a répandues comme par hasard, cet extrait, fait avec choix, serait très-supérieur aux *Méditations* de Descartes, quoique les *Méditations* soient le plus grand effort de l'esprit de ce philosophe. »

Sans discuter cette assertion, si favorable à saint Augustin, il est incontestable que ce grand homme a fait usage de la méthode, a mis en pratique les principes, dont Descartes devait se servir, un jour, pour renouveler la philosophie. C'est ainsi que le doute méthodique, c'est ainsi encore que la pensée, considérée comme manifestation certaine de l'existence, et l'évidence de cette certitude particulière devenant le criterium de toute certitude ultérieure, se trouvent déjà dans les *Soliloques*. « Toi qui veux te connaître, dit la raison à l'âme, d'où sais-tu que tu existes? — Je l'ignore. — Te regardes-tu comme un être simple ou composé? — Je l'ignore. — Sais-tu que tu es en mouvement? — Je l'ignore. — Sais-tu que ton âme est immortelle? — Je l'ignore... — Mais sais-tu que tu penses? — Je le sais. »

Le fait de l'existence personnelle est donc pour saint Augustin inséparable du fait de la pensée. Bien

naît l'existence de l'âme, à l'irrésistible lumière de l'évidence, de même qu'il admet aussi parce qu'il les constate, non parce qu'il les démontre, l'existence du monde extérieur et l'existence de ses semblables... D'ailleurs, qu'est-ce que l'âme ? — C'est la science, répond saint Augustin, et c'est la vie. L'âme serait-elle donc simplement une manifestation et comme une qualité ? Saint Augustin s'empresse d'ajouter que l'âme est une substance douée de raison, disposée pour gouverner le corps. L'âme est simple ; elle est présente à tous les organes, sans être particulièrement fixée dans aucun. Distinguant ensuite la sensibilité de la connaissance, saint Augustin explique comment c'est à l'entendement qui se précipite qu'il faut rapporter les erreurs que d'ordinaire on attribue aux sens. Les sens, en effet, pourvu qu'ils soient sains, accomplissent toujours leur office, et toutes les objections qu'élève contre eux l'Académie sont des sophismes, qui ne portent pas. Intermédiaires fidèles, ils reçoivent du dehors et ramènent au sensorium, ou sens commun, les espèces des objets, d'où procède pour nous la connaissance. Et saint Augustin ne peut se lasser d'admirer avec quel ordre ces impressions se disposent dans les trésors de la mémoire, avec quelle persistance elles y durent, avec quelle docilité elles répondent à notre appel. Est-ce à dire que toute idée soit une image? Au-dessus des représentations saint Augustin admet des conceptions, et découvre dans l'âme une partie haute, qui ne doit rien aux informations tumultueuses des sens.

Saint Augustin n'a pas assez d'avoir exploré la nature de l'âme. Ce pénétrant génie voudrait, de plus, connaître quelle est l'origine de l'âme. A cet obscur problème il propose quatre solutions. Ou nos âmes nous viennent de nos parents, tout ainsi que nos corps. Ou Dieu les crée, à mesure que naissent les corps. Ou Dieu, les ayant créées à l'avance, les envoie dans les corps, au fur et à mesure de leur naissance. Ou enfin, créées à l'avance, les âmes viennent d'elles-mêmes informer les corps. Toutefois, entre ces différentes hypothèses, saint Augustin n'ose pas choisir et finit par conclure que, quelle que soit celle qu'on adopte, ce qu'il

importe de ne perdre jamais de vue, c'est que l'âme est créée de Dieu.

Créée de Dieu, l'âme tend à Dieu comme à sa fin, et saint Augustin, dans ce procès ou développement de l'âme, note sept moments distincts :

1° L'âme constitue le lien et l'unité du corps;

2° La vie de l'âme se manifeste dans les organes de sens distincts;

3° L'âme s'appliquant à la considération d'elle-même, naissent les inventions des arts, de la vie civile, du raisonnement;

4° L'âme sent en elle le désir du bon qui est Dieu;

5° Elle prend vers Dieu son élan·

6° Elle voit Dieu, tel qu'il est;

7° Elle se fixe en Dieu, lieu de son repos et de sa félicité.

D'un autre côté, saint Augustin ne se contente pas d'affirmer que l'âme trouve dans la connaissance de soi-même le principe de la connaissance de Dieu. Se connaître soi-même c'est, suivant lui, en même temps connaître Dieu. *Noverim me, et noverim te!*

C'est, en outre, à une connaissance unitive de Dieu qu'il aspire, *experimentalis Dei notitia*, et non pas simplement à une connaissance telle que celle qu'on peut avoir d'un ami, d'une vérité géométrique, ou des nombres.

Or Dieu se révèle à nous par le spectacle imposant de l'univers et saint Augustin n'a garde de négliger cette démonstration touchante autant qu'elle est populaire. On l'entend dans cette conversation pathétique qu'il eut à Ostie avec sa mère, interroger tour à tour tous les êtres de la création, qui tous, d'une voix unanime, lui répondent qu'ils ne se sont pas donné l'être à eux-mêmes, et que c'est au-dessus d'eux qu'il faut chercher l'auteur de leur être.

Dieu, sensible aux regards qui parcourent le monde du dehors, se manifeste bien plus visiblement encore à l'âme qui, rentrant en soi-même, considère attentivement les merveilles de son intérieur. En effet, si les lois mathématiques, si les axiomes de la géométrie, si les rapports des sens témoignent assez qu'au milieu du flux des phénomènes sub-

sistent d'immuables, d'invariables règles, que dire de cette loi qui domine nos actions sans les contraindre; que nous ne pouvons violer sans remords; pratiquer sans ressentir d'ineffables joies; qui, présente en nous, est supérieure à nous? Et où placer ces idées, lesquelles se ramènent toutes à une idée unique qui est vérité, sinon en Dieu, vérité souveraine?

De même que notre entendement va au vrai, il y a en nous une partie affective qui est amour et qui va au beau. *Quid amamus nisi pulchrum?* dit saint Augustin. Qu'aimons-nous, si ce n'est le beau? Mais nous ne saurions juger qu'un objet est beau, si nous ne le rapportions à un type idéal de beauté. De plus, toutes les beautés qu'il nous est donné de contempler dans les choses ne sont évidemment que de pâles reflets de cette beauté idéale que conçoit notre intelligence. Dispersées dans l'espace, flétries peu à peu et ruinées par le temps, elles n'offrent que des crayons épars et fugitifs de l'éternelle et unique beauté. Car l'unité est le caractère essentiel de tout ce qui est beau. *Omnis pulchritudinis forma unitas est.* C'est pourquoi un ancien disait que la beauté est une tyrannie de courte durée. C'est pourquoi encore, à l'encontre de ce monstre de Rome, qui aurait voulu que le genre humain n'eût qu'une tête, afin de l'abattre d'un seul coup; l'artiste voudrait que sur une seule tête pussent être réunis tous les traits de beauté qu'il va cherchant péniblement çà et là, afin que par une méditation assidue de cet adorable modèle, l'œuvre qu'il exécute ne fût pas trop éloignée du modèle qu'il conçoit. En effet, comparées à la beauté idéale, toutes les beautés réelles ne sont-elles pas des laideurs? Et dès lors, cette imperfection dans les beautés, dont pourtant nous nous faisons des idoles, ne nous devient-elle pas une invitation pressante de consacrer notre amour à la beauté accomplie, toujours ancienne et toujours nouvelle, qui est Dieu?

S'attacher à ce qui est beau, c'est poursuivre ce qui est bon, et, dans le spectacle de la beauté, l'âme se propose une délectation. Mais de quelle sorte apprécions-nous les biens particuliers, sinon en les comparant à un bien total? Quand

nous disons que la beauté est bonne, que l'amitié est bonne, évidemment la beauté ne nous semble un bien, et l'amitié un bien, qu'à cause de leur participation à un souverain bien. Quelle qu'elle soit, cette participation est toujours fort imparfaite. Car le temps divise les biens, dont nous pouvons jouir; l'espace les fractionne et les morcelle. Fussent-ils même condensés en un point unique, accumulés en un indivisible moment, cette dérivation du bien suprême ne saurait satisfaire notre âme, qui n'aspire à rien moins qu'à la plénitude du bien. Et cette plénitude, où la trouver ailleurs qu'en Dieu?

Le vrai, le beau, le bien nous conduisent donc irrésistiblement à Dieu, dont l'existence est, de la sorte, aussi certaine que notre existence personnelle, ou l'existence des corps. Répercutée par l'univers entier, c'est surtout en nous-mêmes, dans les profondeurs de la conscience et le silence du cœur, que retentit, sans bruit de paroles, cette voix pénétrante qui nous annonce Dieu. C'est là qu'il nous faut écouter le maître intérieur, parce que c'est là qu'il nous parle un langage très-clair et très-intelligible, qui n'est ni Hébraïque, ni Grec, ni Latin, ni Barbare. «*Intus in domicilio cogitationis, nec Hebræa, nec Græca, nec Latina, nec Barbara veritas, sine oris et linguæ organis, sine strepitu syllabarum.*»

En même temps qu'il constate, plus qu'il ne démontre l'existence de Dieu, saint Augustin détermine aussi la nature de Dieu. Contre les Manichéens, il n'a pas de peine à établir que Dieu est un. Car, qu'il y ait en dehors de Dieu un être qui ne soit point de par Dieu, et l'infinité de Dieu succombant à ce partage, l'idée de Dieu elle-même est abolie. Au panthéisme, saint Augustin oppose le dogme Chrétien de la création, d'où il suit que Dieu est en tout, quoique toutes choses ne soient pas une émanation de la substance de Dieu, ni ne contiennent Dieu, et réciproquement, que toutes choses sont en Dieu, mais non pas que Dieu soit le lieu des choses.

Théologien à la fois et philosophe, l'évêque d'Hippone s'efforce de démêler des traces de la Trinité dans l'âme

humaine, dont l'être, le connaître, le vouloir ne détruisent point, par leur triplicité, l'inaltérable unité. Enfin, fléchissant sous la grandeur de la pensée de Dieu, il déclare qu'il vaut mieux s'en taire, que d'en parler indignement; tellement son infinité dépasse notre intelligence! Tout ce que l'homme en doit dire, c'est qu'il n'en peut rien dire. Toute science, lorsqu'il s'agit de Dieu, se convertit en ignorance et c'est bien savoir que de savoir ignorer: «*Scitur melius, nesciendo.*»

Quelles que soient les profondeurs impénétrables de la nature divine, on ne peut pas cependant ne pas s'enquérir des rapports de Dieu avec les créatures, et il reste du moins à se demander si leur activité propre subsiste, en présence de la toute-puissance et de la prescience de Dieu. Saint Augustin qui avait écrit contre les Manichéens son traité *Du Libre Arbitre*, contre Pélage entreprit de défendre la grâce. Sans doute nous ne voyons pas avec évidence comment se concilient la prescience divine et la liberté humaine. Mais cette obscurité est-elle donc la seule qui offense notre raison? Loin qu'il faille sacrifier l'une à l'autre la prescience et la liberté, il les faut, au contraire, retenir l'une et l'autre, la prescience pour bien croire et la liberté pour bien vivre. En effet, supprimez la prescience en Dieu, et la notion même de Dieu est compromise. Retranchez de la nature humaine le libre arbitre, et la justice n'a plus d'objet, les mœurs se réduisent à un aveugle instinct et l'âme devient incapable de mérite et de démérite.

C'est pourtant de cette idée de mérite que dépend notre attente d'immortalité. Car, si la nature de l'âme, essentiellement distincte de la nature du corps, lui permet déjà d'espérer qu'elle ne sera pas dissoute avec le corps; si le corps, aussi bien, devant être plutôt transformé qu'anéanti, l'âme n'a point, par conséquent, à redouter pour elle-même l'anéantissement; n'est-ce pas surtout, parce qu'elle a été ici-bas méritante et éprouvée, qu'elle a droit d'espérer une autre vie, lieu des récompenses et des joies inaltérables? A ces esperances, saint Augustin ajoute les infaillibles assurances de la foi.

Ainsi, tout s'ordonne avec lumière dans la doctrine de ce grand évêque, et sans préoccupation de système, se déroule, à travers ses nombreux ouvrages, une philosophie consolante, dont la spiritualité de l'âme est la base et le dogme de l'immortalité le couronnement. La pensée d'un Dieu créateur et providence est comme le centre autour duquel cette philosophie se meut. Elle se termine à l'optimisme le mieux entendu.

Pour faire comprendre comment les désordres choquants de notre existence terrestre aboutissent, en définitive, à un ordre plus relevé, mais que nous n'apercevons pas encore, on a eu souvent recours à des comparaisons ingénieuses. On a dit, par exemple, que le monde est semblable à ces tableaux que l'on voit dans les cabinets de quelques curieux. Tout, au premier regard, y paraît mêlé et confus. Mais cet embrouillement cesse et les détails s'y enchâssent dans une admirable unité, dès qu'on a su se placer au point secret de perspective. Saint Augustin compare le monde à un concert, où chaque créature est une voix, chaque existence qui s'écoule, un son qui passe. Que si présentement nous entendons mal cet accord et s'il nous paraît discordance, c'est que nos organes obstrués n'en perçoivent que des notes isolées et brisées. Mais vienne le jour où tout notre être sera réparé, et cette immense harmonie des choses éclatant dans sa plénitude, nos âmes ravies s'associeront avec reconnaissance à cet hymne sublime de la création.

Saint Augustin résume en lui, à un degré vraiment prodigieux, le mysticisme des Solitaires, la force d'argumentation des Apologistes, l'invincible autorité des Pères, le sens métaphysique des Docteurs. Et c'est à peine si nous avons esquissé une légère ébauche de la philosophie que renferment ses écrits, qu'il faut lire et relire, écrits tour à tour enflammés d'amour, humides de larmes, gonflés de soupirs. Cette philosophie est bien d'ailleurs la philosophie vivante, dont le savant Thomassin remarquait, « que tout ce qui est dit dans Platon vit dans saint Augustin » *Quidquid dicitur in Platone, vivit in Augustino.*

Oui, tout ce qui est dit dans Platon vit dans saint Augustin.

Platon affirme l'immortalité de l'âme; Augustin plus encore. Platon a conçu, a construit la merveilleuse théorie des idées; Augustin a donné à cette théorie plus de précision, de netteté et de relief. Platon a parlé de Dieu en des termes qu'aucun philosophe, depuis lui, n'a surpassés; mais son Dieu n'est que l'architecte du monde; le Dieu d'Augustin est créateur, il est cette providence attentive, sans la permission de laquelle pas un seul cheveu ne tombe de notre tête. Platon enfin regarde l'immortalité comme un hasard qu'il est beau de courir, comme une espérance dont il faut comme s'enchanter soi-même. Augustin possède une de ces fortes certitudes que donnent la foi et les éternelles promesses. Nous omettons les mystères; mais si la lumière, si le développement, c'est la vie, tout ce qui est dit dans Platon, manifestement vit dans saint Augustin.

En second lieu, tout ce qui est dit dans Platon vit dans saint Augustin. Car quelle influence Platon, par ses leçons sublimes, a-t-il exercée sur ses contemporains? Ses maximes n'ont-elles pas été comme un baume précieux renfermé dans un vase de prix, mais qui ne se répand point sur les blessures? Que le Christianisme paraisse, et tout ce que Platon a enseigné, ou même à peine soupçonné, sera pratiqué par tout l'univers. Baltus, en un sens, avait donc raison de défendre les Pères contre l'accusation de Platonisme. Et c'est pourquoi, à la fin de son traité *De la Doctrine Chrétienne,* saint Augustin triomphe. Il évoque Platon et lui demande si c'est un homme, ou plutôt si ce n'est pas un Dieu, qui a pu seul accomplir les merveilles que le monde a vues. Il adjure les Platoniciens de reconnaître quelle différence il y a entre les timides conjectures de quelques-uns et le salut, le redressement des peuples. Il déclare enfin que, pour devenir Chrétiens, ils n'ont qu'à changer quelques mots et à embrasser les voies d'humilité tracées par le Christ. Tant ce sincère et vaste esprit admet une parfaite convenance entre les doctrines de Platon et celles du Christianisme!

Et en effet, nul n'a rendu à Platon une plus complète et plus exacte justice que ne l'a fait saint Augustin. Sans

doute, dans ses *Rétractations*, il pourra se reprocher les engouements de sa jeunesse pour les théories Platoniciennes, qu'il allait jusqu'à préférer aux dogmes Chrétiens. Mais dans les écrits de son âge mûr, de sa vieillesse même, son admiration, quoique plus mesurée, n'en sera pas moins explicite à l'égard de Platon.

Augustin ne fait pas difficulté d'admettre que les Platoniciens ont eu connaissance du vrai Dieu et regarde leur sentiment comme conforme à ce passage de saint Jean : « *Lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* » Revenant d'ailleurs avec candeur sur une opinion, qu'il avait inconsidérément émise, il avoue que Platon n'a pu connaître ni Jérémie, qui vivait cent ans avant lui, ni la traduction de Jérémie, laquelle n'a été publiée que soixante ans après Platon. Le fondateur de l'Académie aurait-il donc reçu de vive voix les traditions Judaïques ? Saint Augustin ne serait pas éloigné de l'affirmer. Car ce que dit Platon, « que le philosophe est celui qui aime Dieu, » l'Écriture sainte ne respire autre chose. « Mais, ajoute Augustin, ce qui montrerait presque que Platon a eu connaissance de nos livres, c'est qu'on retrouve dans ses écrits la reproduction à peu près littérale de cette expression qui se lit dans Moïse, parlant de Dieu : « Je suis celui qui suis ; » comme si toutes les créatures, qui sont muables, n'étaient point, en comparaison de Celui qui est vraiment, parce qu'il est immuable ! Or, c'est ce que Platon établit fortement et ce qu'il a grand soin d'inculquer partout, et je ne sais si cela se trouve dans aucun livre plus ancien que Platon, excepté les Écritures. » — « Quoi qu'il en soit, conclut saint Augustin, il est clair que Platon a connu ces vérités, de quelque façon qu'il les ait apprises, ou par les livres de ceux qui l'ont précédé, ou plutôt, comme dit l'Apôtre, parce que les philosophes ont connu ce qui se peut connaître naturellement de Dieu, Dieu le leur ayant découvert ; et depuis la création du monde, ce qui ne se peut apercevoir de lui, se manifestant en quelque sorte dans ses ouvrages, où éclatent sa puissance éternelle et sa divinité. »

Ce n'est pas tout. Ne devons-nous voir dans ces paroles

qu'un hommage rendu à Platon par saint Augustin? Certes, ce n'est point ravilir saint Augustin que de rappeler son admiration pour Platon, qui, sous plusieurs rapports, lui est, sans contredit, supérieur. Mais cet hommage, ce semble, porte plus loin. Et, sauf erreur, c'est moins à Platon qu'il s'adresse qu'à la philosophie elle-même, à l'intelligence, à la raison. Car si Augustin est décidé à croire, il se montre, d'un autre côté, très-décidé à comprendre.

« Pour vous dire toute ma pensée, sachez que quelle que soit cette sagesse humaine, je ne crois pas encore la posséder tout entière. J'ai maintenant trente-trois ans, mais ce n'est pas une raison pour désespérer d'y atteindre. Je méprise tout le reste, tout ce que les hommes croient des biens et je consacre ma vie à la chercher. J'ai, d'un côté, l'autorité de Jésus-Christ, dont rien ne m'écartera... Mais, pour ce que peut atteindre l'effort de ma raison, je suis décidé à posséder le vrai, non pas seulement par la foi, mais encore par l'intelligence; et, sous ce rapport, je crois trouver dans Platon des doctrines qui s'accordent avec nos dogmes...»

Saint Augustin enfin commente avec éloquence, et comme un précepte de philosophie, ces paroles de saint Matthieu: « Cherchez et vous trouverez. »

« Si croire n'était pas autre chose que comprendre, écrit-il dans son traité *Du Libre Arqitre;* s'il ne fallait pas croire d'abord, pour éprouver le désir de connaître ce qui est grand et divin; le prophète eût dit inutilement: « Si vous ne com- « mencez par croire, vous ne sauriez comprendre. » Notre-Seigneur lui-même, par ses actes et par ses paroles, a exhorté à croire ceux qu'il a appelés au salut; mais, en parlant du don qu'il promet de faire au croyant, il ne dit pas que la vie éternelle consiste à croire, mais bien à connaître le seul vrai Dieu et Jésus-Christ qu'il a envoyé. A ceux qui croient déjà, il dit ensuite: « Cherchez et vous trouverez; » car on ne saurait regarder comme trouvé ce qui est cru sans être connu, et personne n'est capable de parvenir à la connaissance de Dieu, s'il ne croit d'abord ce qu'il doit connaître ensuite. Par conséquent, obéissons au précepte du Seigneur, et

cherchons sans discontinuer. Ce que ses exhortations nous invitent à chercher, ses démonstrations nous le feront comprendre autant que nous le pouvons dès cette vie, et selon l'état actuel de nos facultés. »

Le Dieu qu'Augustin adore n'est donc pas le Dieu de l'engourdissement et des ténèbres. C'est, suivant sa belle expression, le père de la veille et de la clarté : « *Pater vigilationis et illuminationis nostræ* (1). »

Telle est effectivement la nature humaine. Si croire lui est un inviolable asile, d'une autre part, comprendre lui est un droit, un devoir, un irrésistible besoin. Et ce besoin se manifeste dans toute son histoire. Car nous avons vu Platon être présent à tous les travaux, à toutes les transformations qui se sont accomplies pendant les quatres premiers siècles de notre ère. Or, Platon ne se retirera de la scène des esprits que pour faire place à Aristote. En attendant que Platon reparaisse, Aristote régnera durant tout le moyen âge, où il nous faut maintenant entrer.

(1) Voyez notre ouvrage intitulé : *La Philosophie de Saint Augustin*, 2 vol. in-8. Paris, 1865.

XXVII

LA SCOLASTIQUE

Lorsque le Christianisme parut, il ne se donna point pour une doctrine qui se pût discuter. Ce fut un dogme qui s'affirma lui-même et s'imposa de sa pleine autorité. Cependant, il lui fallut, malgré tout, argumenter contre les adversaires qui se succédaient pour l'accabler : les Gnostiques, les Manichéens, les matérialistes, les survivants des Écoles anciennes. C'est pourquoi, le Christianisme eut sa philosophie. Le règne de la grâce, aussi bien, pouvait-il autrement s'établir qu'en s'ajoutant au règne de la nature?

Il suffit d'ailleurs au Christianisme, pour renouveler la conscience humaine et la disposer à la foi, de restaurer, de développer en elle, de lui révéler, en un mot, un petit nombre de vérités : la spiritualité et la dignité de notre nature, un Dieu créateur et providence, un avenir d'immortalité. Il se forma, de la sorte, pour les âmes un monde nouveau, dont la pensée de Dieu devint comme l'atmosphère.

Dès lors, soit éblouissement des esprits subitement illuminés; soit satisfaction de se reposer enfin, dans le calme de croyances définies, des pénibles investigations de la raison; soit irrésistible besoin, en ces temps attristés, de se réfugier dans les sereines régions de l'immuable, la méthode philosophique se trouve complétement changée. On ne s'élève plus de la considération de la nature et de l'homme à la connaissance de Dieu; on descend, au contraire, de l'idée de Dieu aux notions de l'homme et de la nature. La philosophie n'est plus une recherche, elle est démonstrative; il ne s'agit plus de découvrir la vérité, qui

est réputée connue, mais de déterminer par quelles voies l'esprit arrive jusqu'à elle. La logique prime, absorbe, annule presque la métaphysique.

Cependant, si la métaphysique souffre des éclipses, il ne se peut qu'elle disparaisse complétement de l'horizon des intelligences. Car avec elle s'éteindrait notre libre activité. La métaphysique donc, quoique oubliée, reléguée, n'en fait pas moins acte d'existence, à l'époque même où la logique semble régner sans partage. Ses tentatives d'émancipation échouent d'abord, il est vrai, contre les répressions d'une puissance maîtresse. Mais enfin, rompant violemment les barrières, elle s'affranchit d'une tutelle où elle ne voit qu'oppression et recouvre à ses risques et périls son indépendance.

Cette lutte de la logique que représente Aristote, de la métaphysique que personnifie Platon, occupe tout le moyen âge. Avortée en Orient, elle aboutit en Occident et y produit des déploiements inépuisables.

Parlons en premier lieu de l'Orient.

Ce furent les Alexandrins qui, les premiers, ouvrirent la porte au Péripatétisme. Porphyre mêle aux doctrines Néoplatoniciennes les théories d'Aristote, et plus encore après lui, Proclus et Syrianus, jusqu'à Hiéroclès, qui en vient à concilier Aristote et Platon.

Avec le goût des recherches naturelles, le Péripatétisme devait prévaloir. C'est ainsi qu'au cinquième siècle, pendant qu'Énée de Gaza, Zacharie de Mitylène, écrivent, à la manière de Platon, des dialogues, où ils agitent les vieilles questions de la préexistence des âmes et de l'éternité du monde, Némésius, évêque d'Émèse, s'attache exclusivement à Aristote et emprunte à ce vigoureux génie une telle sagacité d'observation physiologique qu'il découvre, dit-on, la circulation du sang.

Au septième siècle, le grammairien Jean Philopon prépare, par ses commentaires, l'immense réputation du Stagirite, dont on fera plus tard un saint, presque un treizième apôtre. Jean de Damas enfin suit les errements de Philopon et représente avec honneur le Péripatétisme.

Mais l'Orient était trop affaibli pour supporter les travaux ardus de l'exégèse, et, à travers les rudes exercices de l'interprétation, revenir à une philosophie originale. Fidèle par langueur, plutôt que par conviction, à la tradition Néoplatonicienne, qui va chaque jour s'oblitérant, c'est dans les écrits du faux Denis l'Aréopagite qu'il convient de chercher la pensée dernière de l'Orient. Denis, ravivant les principes du Gnosticisme, établit entre l'homme et Dieu une série de hiérarchies, émanations de Dieu et intermédiaires de son union avec l'homme. Cette union, en outre, est absorption. Le disciple de Denis, son Hiérothée, « non-seulement espère, mais encore endure les choses divines, » c'est-à-dire qu'il reçoit des impressions de Dieu, à quoi il n'a point ou n'a que très-peu de part.

Bossuet remarquait que c'était apparemment de cette expression qu'était venue la passivité ou l'oraison passive, que rejetait son inflexible et pratique bon sens.

Ce mysticisme alambiqué ne tend à rien moins en effet qu'à détruire en nous toute personnalité, à réduire l'homme au rang des choses, à le ravilir parmi les êtres aveugles et nécessités qui peuplent l'univers.

Cette doctrine de la passivité représentait l'état d'affaissement où s'abîmait le monde Oriental et la dégénérescence progressive à laquelle il devait succomber. Vainement les races néo-latines infusèrent-elles aux populations de Constantinople un sang nouveau. Son gouvernement, sans autre ressource que la ruse; sans autre prestige qu'un éclat extérieur; sans autre appui, pour la direction des âmes, qu'un clergé servile et politique, son gouvernement se précipitera à la ruine, jusqu'à ce que, en 1453, il devienne la proie des Ottomans. Constantinople ne sera plus jamais que l'ombre d'un grand nom.

Phénomène digne d'attention! C'est pour avoir croupi dans sa propre corruption que l'Orient s'est laissé déchoir. Cette fausse paix, achetée sans cesse par d'indignes concessions; cette pernicieuse oisiveté des esprits; cette mollesse intellectuelle et morale; voilà les causes de sa décadence irréparable.

Foulé par les barbares, c'est, au contraire, par son énergique résistance à leurs mortelles étreintes, par sa préoccupation constante et active de l'invisible, que l'Occident est sorti de ces épreuves, fortifié et rajeuni, doté, en quelque sorte, d'une existence nouvelle et d'une nouvelle philosophie.

En effet, aux jours les plus désolés de l'invasion, de même qu'au milieu du tumulte des armes on entend encore en Occident comme un écho de la poésie de l'antiquité; de même le goût des lettres s'y perpétue, et le sens philosophique continue à s'y exercer. Au cinquième siècle, un prêtre de Vienne, Claudien Mamert, soutient contre Fauste, évêque de Riez, que l'âme n'est pas corporelle. Vers la même époque, Martianus Capella, de Madaure, rédige son célèbre écrit *Des Noces de la Philologie et de Mercure*, où, sous la forme de l'allégorie, il représente, conduits par la Dialectique, les arts qui constitueront le Trivium et le Quadrivium : la Grammaire, la Rhétorique, la Géométrie, l'Arithmétique, l'Astronomie et la Musique. Cassiodore, favori successivement d'Odoacre, roi des Hérules; de Théodoric, roi des Goths; retiré en Calabre, au fond de son monastère de Viviers, y multiplie les copies des Écritures et des livres de l'antiquité. En même temps, dans ses *Institutions divines*, il disserte de la spiritualité et de l'affinité de l'âme avec la nature de Dieu. Enfin, un autre favori de Théodoric, disgracié bientôt et cruellement immolé par son maître, l'illustre Boëce, rédige cette *Consolation philosophique*, où, s'exprimant tour à tour en prose et en vers, il mêle aux considérations les plus ingénieuses touchant l'accord de la prescience et de la liberté, les élans passionnés d'un actif amour.

« O felix humanum genus, »

s'écrie-t-il,

« Si nostros animos amor
Quo cœlum regitur, regat! »

Surtout, par ses traductions d'Aristote, de Porphyre, d'Euclide, et par ses commentaires, il prépare les matériaux

sur lesquels travailleront les générations suivantes. Boëce représente ainsi à la fois la tradition expirante du Néoplatonisme et la philosophie des Pères. On l'a remarqué : il peut être considéré au moyen âge comme le lien entre le passé et les temps nouveaux. Une phrase de sa traduction de l'*Isagoge* ou *Introduction* de Porphyre *aux Catégories d'Aristote* devait remettre les esprits sur les traces à peu près perdues de la métaphysique. Citons par conséquent cette phrase, justement célèbre.

« Chrysaore, puisqu'il est nécessaire, pour comprendre la doctrine des Catégories d'Aristote, de savoir ce que c'est que le genre, la différence, le propre et l'accident, et puisque cette connaissance est utile pour la définition et la démonstration, je vais essayer dans un abrégé succinct et en forme d'introduction, de parcourir ce que nos devanciers ont dit à cet égard, m'abstenant de questions trop profondes et m'arrêtant même assez peu sur les plus faciles. Par exemple, je ne rechercherai pas si les genres et les espèces existent par eux-mêmes ou seulement dans l'intelligence, s'ils sont corporels ou incorporels, ou s'ils existent séparés des objets sensibles ou dans ces objets et en faisant partie ; ce problème est trop difficile et demanderait des recherches plus étendues. Je me bornerai à indiquer ce que les anciens, et parmi eux, surtout les Péripatéticiens, ont dit de plus raisonnable sur ce point et sur les précédents. »

Ainsi Porphyre déclinait l'examen de ce qui lui semblait être un très-difficile problème, déclarant qu'il n'était pas capable, «*non aptum esse,*» d'en poursuivre la solution. Il est douteux néanmoins qu'il ait soupçonné toutes les graves questions qu'impliquait cette question unique des idées, où se résume la métaphysique de l'antiquité tout entière, et d'où allaient naître, sous la dénomination de Réalisme et de Nominalisme, tant de subtils et ardents débats.

Quoi qu'il en soit, par une coïncidence singulière, vers l'époque où Boëce posait, sans le savoir, le problème du moyen âge, et l'année même où Justinien ordonnait la fermeture des dernières écoles Grecques à Athènes ; en 529, un concile réuni à Vaison, s'occupait de la propagation des

écoles Chrétiennes, qui s'étaient établies à l'ombre des cloîtres et des cathédrales. L'enseignement des écoles par excellence, la Scolastique, était donc née. On la peut diviser en trois périodes : la première qui s'étend du onzième à la fin du treizième siècle ; la seconde du treizième au quinzième siècle ; la troisième enfin du quinzième siècle jusqu'aux dernières années du seizième. En effet, l'histoire de la Scolastique ne commence, à vrai dire, qu'avec l'histoire même du Réalisme et du Nominalisme. Or, un long temps devait s'écouler avant que le problème, engagé dans la phrase de Porphyre, occupât l'attention. Il fallait, au préalable, que de laborieux esprits, tels que Isidore de Séville en Espagne, Bède le Vénérable en Angleterre, recueillissent, pour les empêcher de périr, les traditions éparses de l'antiquité. Il fallait surtout qu'aux agitations tempêtueuses, qui préparèrent, avec le classement des races par la conquête, le régime de la féodalité, succédât quelque ordre et que la Scolastique eût, si on peut s'exprimer ainsi, son lieu d'évolution.

Aussi est-ce à Charlemagne que revient l'honneur d'avoir donné à la Scolastique son établissement. D'un côté, ce grand homme repousse au nord les Saxons, au midi les Sarrasins, refoulant de la sorte, le flot de l'invasion. D'une autre part, en soutenant le pape Adrien contre Didier, roi des Lombards, et en faisant lui-même acte de soumission respectueuse à la Papauté, dont il reçoit successivement la couronne d'Italie et celle d'Occident, il contribue à affermir, à grandir une puissance morale, qui seule peut s'opposer à l'anarchie. Ce n'est pas tout. Ce génie guerrier et fondateur, qui assoit définitivement en France une nouvelle dynastie, s'efforce de relever les études et prétend que l'intelligence soit l'âme de l'immense empire qu'il a rêvé. Donnant lui-même l'exemple de l'application aux choses de l'esprit, à trente ans, il apprend le Latin de Pierre de Pise. Il étudie même le Grec, lit avec délices la *Cité de Dieu* de saint Augustin, et son biographe Éginhard nous raconte que, de la même main, dont il tient l'épée victorieuse à laquelle tout cède, il s'exerce à la calligraphie. Il appelle auprès de

lui les savants de l'Italie, de l'Espagne, de l'Angleterre, et, lorsque enfin il a rencontré Alcuin, l'École du Palais, qui déjà existait sous les Mérovingiens, brille d'un éclat inattendu. Elle devient comme une Académie, où siégent, à côté de l'empereur, les personnages les plus considérables, les membres de sa famille, sa sœur Gisèle, sa fille Richtrude. Et ces auditeurs choisis, qui se désignent entre eux par des noms empruntés à l'antiquité sacrée ou profane, personnifications vivantes d'une érudition à la fois ingénieuse et confuse, participent à l'enseignement dialogué d'Alcuin. Ambulatoire sous Charlemagne, l'École du Palais, sous Charles le Chauve, se fixera à Paris, et, ainsi, cette ville, héritière heureuse d'Athènes et de Rome, méritera bientôt d'être appelée éminemment la Cité des philosophes, *Civitas philosophorum*.

L'éducation telle que l'entend Charlemagne ne doit pas être d'ailleurs le privilége de la noblesse. C'est pourquoi, au-dessous de l'École du Palais, il crée de grandes et de petites écoles, où sont reçus les enfants de ceux qui constituent alors la classe moyenne, les enfants même du peuple. Ses Capitulaires, les conciles assemblés par ses ordres, notamment en 813 le concile de Châlons, témoignent de sa constante sollicitude pour ces établissements, où il croit avoir déposé les semences de l'avenir. Cette sollicitude pourtant n'est pas sans découragement, ainsi qu'il arrive au milieu des grandes entreprises. « Ah! si le ciel, s'écrie Charlemagne, m'avait seulement donné douze clercs tels que Jérôme et Augustin! — Sire, lui répond Alcuin, le Créateur n'en a eu que deux et vous en voudriez douze! »

On raconte que, vers la fin de sa vie, Charlemagne se trouvant un jour sur les bords de la mer, aperçut au loin les barques des Normands et qu'à cette vue ses yeux se mouillèrent de larmes. Ces pirates lui apparaissaient comme les destructeurs de l'œuvre gigantesque qu'il s'était efforcé d'accomplir : « Donner le sacerdoce aux Romains comme aux aînés; l'empire aux Germains comme aux plus jeunes; l'école aux Français comme aux plus intelligents. » Il lui semblait qu'après lui, l'Europe dût retomber dans le chaos

d'où il avait eu tant de peine à la tirer. Ses prévisions furent, en partie, réalisées par les luttes qui suivirent sa mort et par le démembrement de son vaste empire. Mais si Charlemagne n'était point parvenu à fonder par ses armes l'unité des territoires, la protection constante qu'il accorda aux lettres, contribua du moins à amener l'unité plus durable des esprits. La barbarie, dont les premiers ravages avaient comme englouti les florissantes Écoles de Marseille, de Paris, d'Autun, de Narbonne, de Toulouse, de Bordeaux; la barbarie ne put rien contre les nouvelles Écoles de Lyon, de Metz, du Mans, de Corbeil, de Mayence, de Corwey, de Reichenau. De toutes parts, semblables à des îles inviolables au sein des flots irrités, s'élevèrent des abbayes, des couvents, des monastères, où se continuèrent les calmes et savantes études. C'est dans ces asiles que se rencontrent les hommes dont les travaux préludèrent à la pleine manifestation de la Scolastique.

XXVIII

SAINT ANSELME

Le premier nom qui s'offre à nous au neuvième siècle est celui de Raban-Maur, disciple d'Alcuin. Raban-Maur, après avoir longtemps enseigné avec éclat à l'abbaye de Fulde en Allemagne, devint archevêque de Mayence. On lui doit la belle hymne du *Veni Creator*. Commentateur d'Aristote, il combattit l'unité de substance, réduisit à de simples concepts les prédicaments de l'esprit, et, de la sorte, prépara, sans le savoir, les voies au Nominalisme.

Vers la même époque, le Réalisme trouvait dans Jean Scot Érigène un représentant beaucoup plus illustre. Scot, né en Irlande, dans cette île où la parole de Patrick avait suscité des générations de saints, descendait, dit-on, de la famille royale des Saxons. Son instruction était étonnante pour son temps. Il se vantait lui-même d'avoir visité tous les sanctuaires de la sagesse. Il savait le Latin et entendait assez le Grec pour traduire les œuvres de Denis l'Aréopagite, auquel il emprunta tout le fond de sa doctrine. Accueilli à la cour de Charles le Chauve, il y vécut dans la plus étroite familiarité de ce prince ingénieux et lettré. Car on rapporte que Scot, ayant un jour, à la table du roi, manqué à quelque règle de la politesse Gauloise, Charles lui demanda en souriant quelle différence il y avait entre Scot et un sot « *Quid intersit inter sotum et Scotum?* » « Toute la distance de la table, » répondit Scot, qui était placé en face de Charles. La répartie était vive. L'indulgence du roi pour Scot témoigne en quelle estime ce prince avait les lettres.

Chose singulière! Scot devait être tout à la fois le pro-

moteur du Réalisme, que soutiendra l'orthodoxie, et du faux mysticisme, contre lequel, durant tout le moyen âge, elle luttera avec tant d'effort. Il commence par réfuter la doctrine du moine Gotescalc sur la prédestination. Il écrit ensuite le traité *De la Division de la nature, De Divisione naturæ,* où se découvrent toutes les contradictions de son génie aventureux.

Scot en effet distingue quatre natures : 1° la nature qui n'est pas créée et qui crée ; 2° la nature qui est créée et qui crée ; 3° la nature qui est créée et qui ne crée pas ; 4° la nature qui n'est pas créée et qui ne crée pas. La première nature est Dieu ; la seconde consiste dans les idées ; la troisième dans les créatures ; la quatrième c'est encore Dieu, à qui tout revient, de même que de lui tout procède. Vainement Scot a-t-il soin d'affirmer, d'une part, que la personnalité humaine ne s'évanouit pas au sein de la substance divine ; d'autre part, que Dieu est antérieur à la création et que la création n'est pas émanation. Dans cette éternelle circulation des choses, dont le retour produit, en tout cas, pour tous les êtres, une consommation de félicité souveraine ; dans cette manifestation, par les choses, d'un Dieu qui est inaccessible à ce point, que Scot va jusqu'à dire « qu'il n'est pas, » il est impossible de ne pas reconnaître le panthéisme le plus nettement accusé.

C'était déjà menacer l'orthodoxie. Mais Scot l'attaque, s'il est possible, plus directement encore, en posant des maximes d'une singulière hardiesse. Car il déclare que la raison n'est pas dérivée de l'autorité, mais l'autorité de la raison ; que l'autorité légitime est la vérité découverte par la raison ; enfin, que la vraie philosophie est la vraie religion, et réciproquement que la vraie religion est la vraie philosophie.

Les écrits de Scot, si gros d'orages, sont comme des lueurs phosphorescentes qui éclairent encore l'horizon, avant la pleine nuit du dixième siècle.

Au dixième siècle, nous devons cependant mentionner le moine Gerbert.

Élevé dans le monastère de Saint-Géraud, près d'Au-

rillac, Gerbert voyagea probablement en Espagne, où il acquit une science qui, au moyen âge, passa pour fabuleuse. Abbé de Bobbio, serviteur dévoué et protégé des empereurs d'Allemagne Othon II et Othon III, il fut successivement archevêque de Reims et de Ravenne, et finit par occuper la chaire de saint Pierre, sous le nom de Sylvestre II. Gerbert marque l'introduction dans la Scolastique de l'élément Arabe et des sciences mathématiques. Son petit traité *De rationali et ratione uti*, où, s'accommodant aux formules vides de la logique, il affirme qu'user de la raison en tant qu'accident, convient à l'être raisonnable, en tant que substance, le rattache à la lignée des philosophes.

Les premières années du onzième siècle ne comptent guère que des théologiens, mais qui, malgré eux, concourent à l'émancipation de la pensée.

Bérenger de Tours, en niant la présence réelle dans l'eucharistie, fait pour la cause du Nominalisme. Lanfranc, de Pavie, qui le combat, fortifie, au contraire, la tendance Réaliste. Si la philosophie, suivant le langage de l'époque, n'est que la servante de la théologie, au moins faut-il reconnaître qu'elle a toujours habité la maison. Avec saint Anselme, elle demande à y être comptée.

En 1041, sur les limites des anciens diocèses de Rouen et de Lisieux, et près du confluent de deux cours d'eau, appelé aujourd'hui encore le Bec-Hellouin, non loin de la petite ville de Brionne, un seigneur, nommé Herluin ou Hellouin, dégoûté du siècle, fondait un monastère qui devint bientôt la célèbre abbaye du Bec. C'était là que déjà Lanfranc de Pavie s'était illustré par sa piété et par son savoir. C'était là aussi que devait commencer et grandir la réputation d'Anselme.

Anselme naquit à Aost en 1033, dans ce pays de Savoie, qui devait plus tard donner aussi à l'Église saint François de Sales. Son père Gondulfe comptait parmi les seigneurs les plus nobles et les plus riches de la contrée. Sa mère Ermemberge était parente du comte de Maurienne.

D'un naturel méditatif et doux, entouré des influences

pieuses de sa mère, Anselme marqua de bonne heure ce qu'il serait un jour. Tout enfant, il rêvait les joies du ciel. Il croyait voir dans la brillante atmosphère de l'horizon cette bienheureuse demeure, assise sur les hautes montagnes qui étonnaient ses regards. Il brûlait du désir de visiter enfin « la cour du Roi des mondes. » A quinze ans, il demanda à entrer dans un monastère. Ses vœux ne furent pas écoutés. Alors, passant des ferveurs de la dévotion aux emportements de son âge, Anselme sentit son cœur aller à la dérive, comme un navire, disait-il, qui a perdu son ancre.

Mais ses égarements ne devaient pas être de longue durée. Après quelques années passées dans les voyages, il advint qu'Anselme fut conduit à l'abbaye du Bec, en 1059. Pour lui, c'était le port.

D'abord simple moine, bientôt prieur sous la direction suprême de Lanfranc, Anselme étonnait la communauté du Bec par sa sainteté, par sa science, par sa constante application à l'étude. Aussi lorsque Lanfranc, qui s'était associé à la fortune de Guillaume le Conquérant, eut été promu au siége archiépiscopal de Canterbury, Anselme se vit-il, tout d'une voix, élu abbé du Bec. Il était dans sa destinée de remplacer aussi Lanfranc comme primat d'Angleterre.

En effet, Lanfranc étant mort presque en même temps que Guillaume, Anselme, qui se trouvait pour lors en Angleterre, où il faisait de fréquents voyages et où sa renommée était grande, fut pressé par le clergé de cette île d'accepter l'héritage de son maître spirituel. Vainement le successeur de Guillaume le Conquérant, Guillaume le Roux, se refusa-t-il à pourvoir à la vacance du siége de Canterbury. Vainement, de son côté, Anselme opposa-t-il la plus sincère et la plus obstinée résistance. Guillaume fléchi par la maladie, Anselme vaincu par la violence, « on attela à la même charrue et sous le même joug, suivant l'expression du prévoyant abbé du Bec, un taureau indompté et une vieille et débile brebis. » (1094.)

On était, à cette époque, dans toute l'ardeur de la querelle des investitures. Car l'indomptable Grégoire VII venait

à peine de mourir et l'Église s'était divisée par la double élection d'Urbain II et de Pascal III.

La reconnaissance d'Urbain II par Anselme; le parti qu'évidemment le pieux archevêque prenait pour la papauté dans cette querelle des investitures, où se combattaient le spirituel et le temporel, des droits légitimes et d'ambitieuses prétentions; enfin sa résistance à l'avarice du prince, ne tardèrent pas à brouiller le primat avec le roi.

A la suite de pénibles luttes, Anselme se résolut à porter auprès du pape ses réclamations. Il partit donc pour l'Italie, où il passa trois années. Il est à croire qu'il n'eût pas remis le pied en Angleterre, si Guillaume n'avait inopinément succombé à un assassinat. Dans une partie de chasse, une flèche, lancée par une main inconnue, blessa ce prince mortellement.

D'un naturel moins sauvage, mais d'une avidité tout aussi intraitable, Henri Ier, son successeur, ne tarda pas à susciter à Anselme de nouvelles difficultés. De nouveau aussi, le primat reprit la route de l'Italie. Réconcilié enfin avec le roi, après la bataille de Tinchebray, il ne revint guère à Canterbury que pour y mourir sur son siége archiépiscopal, à l'âge de soixante-seize ans (1109). Thomas Becket devait demander, et, après de premiers refus, la cour de Rome accorder sa canonisation.

Certes l'administration d'Anselme n'avait manqué ni d'éclat, ni même, jusqu'à un certain point, d'héroïsme. Ce n'était pas peu, en effet, que d'avoir tenu tête à Guillaume le Roux et à Henri Ier; défendu contre la rapacité de ces princes les biens de l'Église; reconnu, malgré eux, la suprématie de la papauté; réglé enfin, par deux conciles convoqués à Londres, les affaires ecclésiastiques. Mais, il le faut avouer, la résistance d'Anselme vint plus de sa droiture de cœur que de sa fermeté de caractère. En somme, il n'était guère capable de supporter les embarras du siècle. C'était, avant tout, un spéculatif, et cette tendance de son génie se révèle pleinement dans les préoccupations de ses derniers moments. Car tous les siens étant assis auprès de lui, un d'eux lui dit : « Notre seigneur et père, autant qu'il nous est donné

de le savoir, tu iras, quittant le siècle, à la cour de notre divin maître, le jour de Pâques. » Il répondit : « Si telle est sa volonté, j'obéirai de bon cœur; mais s'il aimait mieux me laisser encore parmi vous, au moins assez longtemps pour résoudre une question que je médite touchant l'origine de l'âme, j'accepterais avec reconnaissance, d'autant que je ne sais, si, moi mort, personne la résoudra. » C'est donc principalement dans les écrits qu'il composa, à l'abbaye du Bec, que se découvrent toute l'étendue et la nature propre du génie d'Anselme. Parmi ces écrits, nous ne pouvons guère mentionner ici que le *Monologium* et le *Proslogium*.

Dans la préface du *Monologium*, Anselme nous apprend que cédant aux sollicitations pressantes des moines du Bec, il s'est efforcé, sans avoir recours à l'autorité des Écritures, mais en s'en remettant uniquement à l'évidence de la raison, d'exposer d'une manière suivie ce qu'il sait et ce qu'on peut savoir de l'essence divine. L'entreprise était hardie. Elle n'allait à rien moins, ce semble, qu'à substituer la philosophie à la théologie. Aussi Anselme a-t-il hâte de déclarer qu'il n'a fait que suivre les traces de saint Augustin dans son *Traité de la Trinité*. En effet, c'est à l'exemple de l'évêque d'Hippone qu'Anselme, par la considération des différents biens qui s'offrent à nous, s'élève à l'idée du souverain bien, qui est Dieu. Or, il ne se peut que ce bien étant le bien suprême, il y ait un bien qui lui soit, non pas supérieur, mais égal. Dieu est donc unique. Ce souverain bien ne peut pas davantage déchoir, ce qui pourtant arriverait, si les autres biens en étaient une émanation. Dieu est donc créateur; il a fait le monde de rien. Mais rien ne vient de rien, *ex nihilo nihil*. Aussi affirmer la création, n'est-ce point prétendre, ce qui serait absurde, que le monde soit sorti de ce qui n'était pas. C'est professer simplement que Dieu n'a pas eu besoin d'une matière préexistante à quoi il appliquât son industrie, non plus qu'une portion de sa substance ne s'est pas écoulée dans les créatures. Dieu d'ailleurs n'est pas rien, et si, chez l'homme, l'idée qui néanmoins subsiste en soi-même, est la cause effective des

œuvres que l'homme produit; en Dieu, de même, l'idée, qui devient le Verbe par excellence, est la puissance créatrice.

« Ce n'est pas un son mort dans les airs répandu,
C'est un Verbe vivant dans le cœur entendu ! »

Dieu dit que le monde soit et le monde fut!

Dieu unique, Dieu créateur, est en même temps un Dieu présent partout, soutenant toutes choses de son immanente influence. Et Anselme se complaît à déduire de cette idée seule de Dieu tous les attributs qui s'y trouvent compris.

Est-ce à dire que le *Monologium* se résolve tout entier en une série de transformations logiques. Une telle méthode d'abstraction ne pourrait conduire l'esprit qu'à un Dieu abstrait lui-même et non pas au Dieu vivant. Aussi, est-ce dans l'âme qu'Anselme cherche les éléments de la connaissance de Dieu, son ineffaçable empreinte et sa fidèle image. Il y a plus; Anselme, qui ne laisse, sans le scruter, aucun des secrets de l'essence divine; de la notion de Dieu passant à la notion de la Trinité, croit découvrir dans la triplicité des facultés humaines comme une ébauche de ce mystère impénétrable. La sagesse antique recommandait d'apprendre à se connaître soi-même. Avec plus d'énergie, les Écritures avaient déclaré que celui qui ne se connaît pas soi-même, se range parmi les animaux : « *Nisi cognoveris teipsum, vade in vias gregum.* » Anselme a pratiqué, à la lettre, cette maxime essentielle de toute philosophie. Il a fait de l'étude de l'homme le préliminaire nécessaire de l'étude de Dieu.

Le *Monologium* dénote un vigoureux effort de métaphysique. C'est comme une longue et étroite chaîne, une succession irrésistible de propositions, qui s'appellent les unes les autres, et, la première une fois acceptée, entraînent notre adhésion. Mais à suivre ces développements laborieux on se fatigue, et de ces déductions accumulées naît pour l'esprit une sorte d'éblouissement.

Anselme ne se dissimulait pas cet inconvénient si grave du *Monologium*. Il aurait donc voulu découvrir une preuve

unique, qui résumât, sans l'affaiblir, la démonstration qu'il avait donnée de l'existence de Dieu. Après de pénibles recherches, des heures d'angoisses, de découragements douloureux, il arriva enfin à formuler l'argument célèbre qui devait immortaliser son nom et qu'il exposa dans un second traité appelé *Proslogium*, ou invocation. Car ce n'était plus, cette fois, dans les termes d'une froide et sèche dialectique; c'était avec des élans, des ardeurs de piété incomparables, des larmes d'attendrissement, qu'il allait parler de l'être ineffable de Dieu.

Anselme commence par déplorer la folie de ceux qui disent dans leur cœur que Dieu n'est pas : « *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus.* » Et voici par quel décisif raisonnement il condamne l'insensé dont parle David. « On ne peut penser que Dieu n'est pas; la pensée de Dieu est nécessaire à l'esprit. D'autre part, on ne peut penser rien de plus grand que Dieu. Dieu est plus grand que toute pensée. Ce qui est plus grand que toute pensée ne peut être seulement dans la pensée; car, en ce cas, il y aurait quelque chose de plus grand, savoir ce qui existerait dans la pensée et existerait aussi réellement, objectivement. Ainsi la pensée de Dieu prouve la nécessité de Dieu. »

Cette argumentation ne resta pas sans contradicteur. Un moine de l'abbaye de Marmoutiers, près de Tours, Gaunilon, tout en rendant hommage au génie et à la piété d'Anselme, prit parti pour l'insensé, *pro insipiente*. Évidemment, il n'entendait pas défendre un système d'athéisme. Mais il soutenait que, l'idée de Dieu étant purement subjective, on ne pouvait légitimement conclure de l'existence de cette idée dans notre esprit, à la réalité même de l'existence de Dieu. « Vous avez entendu parler, disait-il à l'abbé du Bec de cette grande île perdue, qu'on appelle l'île Fortunée. Si vous me parlez de cette île, je vous comprends très-bien; mais si vous me dites que votre idée prouve l'existence de cette terre (car, pour être ce qu'il y a de plus excellent, il faut qu'elle existe non-seulement en idée, mais en réalité), je penserai que vous plaisantez. » A cet autre argument d'Anselme : « On ne peut penser que Dieu n'est pas Dieu, »

Gaunilon répond, « Dites : on ne peut le comprendre, car on peut penser le faux. » — Anselme répliquait : « Trouvez-moi un objet existant en réalité ou par la pensée seule, tel qu'on ne puisse rien supposer de plus grand, et vous serez en droit de vous en servir contre mon argumentation ; mais évidemment il n'en est pas ainsi de l'île perdue. »

Quant à la distinction entre comprendre et penser, Anselme est d'une opinion complétement opposée à celle de son adversaire ; selon lui, « rien de ce qui est, ne peut être compris n'être pas ; mais tout ce qui est, excepté ce qui est souverainement, peut être pensé ne pas être. »

Il y aurait à écrire un livre sur les fortunes diverses qu'a traversées l'argument de saint Anselme. Albert le Grand n'hésite pas à le qualifier de sophisme Pythagoricien. Saint Thomas, sans le rejeter absolument, veut qu'on s'attache à la considération des causes secondes, avant de remonter à la connaissance de la cause première. Au dix-septième siècle, Descartes, qui, apparemment, n'avait pas lu saint Anselme, reproduit son raisonnement sur l'existence de Dieu. Leibniz juge à propos de le modifier, en ajoutant à l'idée d'existence celle de la possibilité de cette existence même. Enfin, au dix-huitième siècle, Kant lui refuse toute valeur objective, tandis que Voltaire le discrédite par la raillerie.

« Pour être, il me suffit que vous soyez possible ! »

A la bien prendre et en la dégageant des formules fragiles, contestables, captieuses de l'argumentation, la preuve de l'existence de Dieu, telle que l'a imaginée saint Anselme, reste irréfragable. Car le *Proslogium* est moins une démonstration qu'une acclamation, si on peut le dire, de ce grand fait qu'il y a au-dessus de tous les êtres finis un être infini, qui, en leur donnant l'être, les a créés à son image. Cause à soi-même de son propre être, il nous est impossible de concevoir l'idée de cet être des êtres, sans affirmer implicitement sa réelle, sa substantielle existence. En effet, d'où nous viendrait l'idée de cet être, si cet être n'existait pas ? Supprimez son existence, et toute autre existence s'évanouit. De cette pleine et indépendante existence relèvent

toutes les existences subordonnées. « *Ferre pondus Dei non potui!* » s'écriait Job. « Je n'ai pu supporter le poids de Dieu! » L'idée de Dieu s'impose à tout homme, qu'elle accable tout ensemble et qu'elle console. Les philosophes n'ont pas cessé d'en faire l'objet de leurs méditations. Les ignorants en subissent, sans la comprendre, l'indéclinable majesté. Enfin, l'insensé qui la nie, se contredit jusque dans les expressions qu'il emploie ; car prétendre que l'être n'est pas, c'est encore, quoi qu'on en ait, affirmer l'être.

Dans le *Monologium,* saint Anselme cherchait l'existence de Dieu ; dans le *Proslogium,* il la constate. Par la raison, il s'est d'abord efforcé de retrouver les données de la foi. « *Exemplum meditandi de ratione fidei.* » Des données de la foi, il a pris ensuite à tâche de passer aux claires conceptions de la raison. « *Fides quærens intellectum.* » Sans doute, il professe que la seule méthode qui convienne à un Chrétien, c'est d'aller de la foi à l'intelligence, non de l'intelligence à la foi. Mais, en définitive, il a fait acte de libre pensée. Il s'est jeté, avec une très-rare hardiesse au milieu des profondeurs abstruses de l'ontologie, et si l'on peut remarquer que déjà, depuis le neuvième siècle, le Nominalisme apparaît dans Raban-Maur et, après lui, dans Bérenger de Tours, s'opposant au Réalisme représenté par Scot Érigène et par Lanfranc de Pavie; ce n'est guère pourtant que chez saint Anselme que cet épineux problème est nettement posé.

XXIX

ROSCELIN, GUILLAUME DE CHAMPEAUX

Il n'est pas inutile de répéter les termes précis qu'a employés Porphyre, dans cette phrase célèbre de son *Introduction aux Catégories d'Aristote*, autour de laquelle devait, pour ainsi dire, s'agiter toute la Scolastique. « Je ne rechercherai pas, disait Porphyre, si les genres et les espèces subsistent, ou consistent seulement en de pures pensées; ni s'ils sont, au cas où ils subsisteraient, corporels ou incorporels; ni s'ils existent séparés des choses ou des objets, ou forment avec eux quelque chose de coexistant. »

Pour comprendre le sens du problème, dont la difficulté rebutait Porphyre, et dont les tentatives de solution allaient donner naissance à tant de partis divers, les Nominalistes, les Réalistes, les Conceptualistes, les Averroïstes, les Scotistes, les Thomistes, les Occamistes, les Formalistes, les Déterministes, il importe de s'arrêter à quelques considérations sur la nature des idées.

Une idée est une conception de l'esprit.

Une idée est physique, comme l'idée d'arbre; intellectuelle, comme l'idée d'égalité; morale, comme l'idée de devoir.

Une idée, en outre, peut être particulière, générale, universelle.

Une idée est particulière, lorsqu'elle se rapporte à un seul objet, comme l'idée d'une statue, d'un cercle, d'une action. Elle est dite universelle, lorsque, par exemple, à l'occasion d'un fait nous appliquons cette idée et comprenons que nécessairement tous les hommes l'appliquent, comme nous, à tous les faits. Telles sont les idées de temps,

d'espace, de cause. Une idée est générale, quand elle se rapporte à plusieurs objets, comme l'idée de forêt, d'armée, d'humanité. Il faut d'ailleurs ne pas confondre l'idée générale avec l'idée collective, qui n'est que la répétition d'une même idée. La forêt, voilà une idée générale, parce qu'elle s'applique indifféremment à plusieurs forêts; une forêt, voilà une idée collective, parce qu'elle n'est que la répétition de l'idée d'arbre.

L'idée particulière est due à l'expérience soit extérieure, soit psychologique.

L'idée universelle résulte d'une généralisation immédiate.

L'idée générale est le produit d'une généralisation comparative.

De même qu'une idée particulière est physique, intellectuelle ou morale, une idée générale est aussi physique, intellectuelle ou morale.

Ce n'est pas tout. Parmi les idées générales, il y en a qui sont plus, d'autres qui sont moins générales, et entre elles s'établit une hiérarchie. Elles se disposent comme des cercles concentriques. L'idée de Français, par exemple, est moins générale que celle d'Européen, et celle-ci que l'idée d'homme. La première rentre donc dans la seconde et la seconde dans la troisième, laquelle se trouve être la plus étendue des trois.

L'idée générale que l'esprit conçoit tout d'abord par la considération de plusieurs objets, est dite idée d'espèce. L'idée plus générale, dans laquelle rentre cette idée d'espèce est dite idée de genre, de telle façon que celle-ci, à son tour, par rapport à une idée plus générale encore qui devient idée de genre, n'est plus qu'une idée d'espèce.

Or le problème, posé par Porphyre, consiste à savoir: 1° si les idées générales, espèces ou genres, subsistent ailleurs que dans la pensée; 2° au cas où elles subsistent ailleurs que dans la pensée, si elles sont corporelles ou incorporelles; 3° au cas encore où elles subsistent ailleurs que dans la pensée, si elles existent séparées des choses, ou coexistent avec elles.

De tout temps, mais principalement au moyen âge, deux solutions extrêmes et contraires ont, sur cette triple question, partagé les esprits.

Les uns ont répondu : 1° les idées générales, espèces ou genres, subsistent ailleurs que dans la pensée ; ce sont des réalités ; 2° ce sont des réalités incorporelles ; 3° essences des choses, ces réalités ne coexistent pas, ou, du moins, ne se confondent pas avec les choses.

Les autres ont répondu : 1° les idées générales, espèces ou genres, sont de pures pensées, et comme les pensées se traduisent extérieurement par des mots, ce sont de purs mots ; 2° il n'y a dans la réalité, rien que de corporel ; 3° il n'y a dans la réalité, rien au delà des individus.

Les premiers ont été appelés Réalistes « *a parte rei ;* » les seconds, Nominalistes « *a parte mentis.* » Ceux-là sont bien près de convertir tous les mots en choses ; ceux-ci toutes les choses en mots.

Si maintenant l'on se demande d'où a pu provenir l'acharnement extraordinaire avec lequel, Réalistes et Nominalistes se sont tour à tour efforcés de faire prévaloir leur opinion ; surtout en quoi peut consister, de nos jours, l'intérêt d'un pareil débat, suranné en apparence et oiseux ; il suffira pour en comprendre toute l'importance et l'importance actuelle, de prendre garde aux conséquences qu'entraîne forcément après soi le Réalisme ou le Nominalisme.

Le Réalisme, en effet, sépare les qualités des objets où elles se manifestent et de l'esprit qui les conçoit. Il en fait autant d'êtres distincts, par une contradiction singulière, abstraits et individuels à la fois. En un mot, il réalise des abstractions. Or, qui ne sait quel est le péril des abstractions réalisées ? Que de superstitions en religion, que d'erreurs en matière de science, que de maximes décevantes en politique n'ont pas d'autre origine ! Le polythéisme tout entier n'était qu'un vaste système d'abstractions réalisées. C'était sur les abstractions réalisées du plein et du vide, du froid et du chaud, du sec et de l'humide, que reposait l'ancienne physique. Enfin les utopies, c'est-à-dire les fictions politiques de tous les temps, sont-elles autre chose que des

abstractions réalisées? Les Nominalistes avaient donc raison de protester contre le Réalisme.

D'un autre côté, c'était à bon droit que les Réalistes repoussaient l'invasion du Nominalisme, cette doctrine ne tendant à rien moins qu'à ébranler les bases de la théologie, de la science, de la société.

Car, premièrement, s'il n'y a que des individus, que deviennent les rapports de coexistence et de consubstantialité des trois personnes de la Trinité? Ou l'on admet trois individualités divines, et alors on tombe dans le trithéisme, ou l'on n'admet qu'une substance divine, mais qui se manifeste en trois modes différents, et alors on renouvelle l'erreur de Sabellius. Dans les deux cas, ce dogme essentiel du Christianisme est renversé.

Secondement, si les espèces et les genres sont de purs mots, toute notion de loi, de rapport est parfaitement chimérique. Le savant qui, par l'étude de la nature, se flattait de démêler quelque chose du plan de Dieu dans la création, n'arrive plus qu'à des classifications arbitraires. Car, loin de révéler des caractères qui subsistent à travers les flots sans cesse renouvelés des individus, les modifications des êtres doivent uniquement être attribuées aux circonstances. Le langage même, destitué de ces règles invariables qui constituent la synthèse, destitué de ces conceptions intégrantes qu'on appelle les parties du discours et que distingue l'analyse, le langage n'est plus que le résultat d'une convention.

Enfin, si toute notion générale est vide, que deviennent ces idées communes, qui forment le lien le plus étroit et le plus durable des hommes entre eux, les idées d'égalité, de fraternité? Les sociétés ne sont plus qu'une juxtaposition d'individus qui se priment les uns les autres, dans la mesure relative de leur intelligence et de leur force. Toute légitimité dérive du fait et l'esclavage même n'est plus qu'un des mille accidents de la vie générale, où tout est hasard.

Le Nominalisme, en professant qu'il n'y a que des corps, se ramène, en définitive, au sensualisme, qui n'est qu'une

forme déguisée du matérialisme. Négation radicale de la loi, il affecte une audacieuse indépendance.

Le Réalisme, au contraire, en s'attachant moins aux manifestations qu'aux essences, incline les esprits à l'idéalisme et au mysticisme. Affirmation absolue de la loi, il se présente comme le support de l'autorité.

Ajoutons que partis des points les plus opposés, le Nominalisme et le Réalisme qui se contredisent encore l'un l'autre par la série des développements qu'ils impliquent, aboutissent néanmoins à une commune et redoutable erreur. Car prétendre que les individus ne sont que des modifications de l'essence, ou réduire toute réalité aux individus, après avoir déclaré que toute réalité est corporelle, n'est-ce pas, en des termes différents, proclamer l'unité de la substance? Là, il est vrai, c'est d'une substance spirituelle qu'il s'agit ; ici, d'une substance matérielle. Mais matérialiste, ou spiritualiste, la dernière expression du Nominalisme et du Réalisme, lorsqu'on les presse, n'en est pas moins un panthéisme avéré. C'est pourquoi le problème des universaux se complique nécessairement d'un autre problème, celui de l'individuation. Effectivement, lorsqu'en définitive on en est venu à insinuer, ou à prétendre qu'il n'y a qu'une substance unique, il reste à savoir comment, au sein de cette unique substance, se forment et durent les individualités.

Le moyen âge n'aperçut pas clairement ces conséquences extrêmes et cependant rigoureuses. Mais ne suffisait-il pas qu'il y eût, dans le problème du Nominalisme et du Réalisme, un duel de l'orthodoxie et de la libre raison, de l'esprit d'autorité et de l'esprit d'indépendance, pour donner au débat une singulière vivacité?

Déjà peut-être au dixième siècle, Jean le Sourd, médecin de Henri Ier ; mais, au plus tard, au onzième siècle, un prêtre Breton, chanoine et écolâtre de Compiègne, Jean Roscelin établit, en philosophie, le Nominalisme.

Suivant Roscelin, les universaux sont de pures conceptions, des mots, des émissions de la voix «*flatus vocis.*» Les qualités ne sont rien en dehors du sujet où elles résident, les parties elles-mêmes rien en dehors du tout auquel

elles se rapportent. Appliquant ce Nominalisme à la théologie, Roscelin compromet le dogme de la Trinité. En dernier lieu, passant de la philosophie et de la théologie à la politique, il attaque la puissance ecclésiastique.

Il n'était pas possible que de telles témérités fussent inaperçues, ou restassent impunies. Aussi, en 1092, un concile s'assemble à Soissons pour juger Roscelin. Vainement l'accusé argue-t-il, pour sa défense, qu'il ne fait que reproduire une doctrine, qu'avant lui a professée Lanfranc de Pavie. Désavoué hautement par saint Anselme, qui écrit, à cette occasion, son *Traité de la foi en la Trinité*, « *De Fide Trinitatis*, » solennellement et sévèrement condamné par le concile, il s'enfuit en Angleterre. Mais là, ses censures contre les mœurs dissolues du clergé ne tardent pas à lui susciter de nouveaux embarras. Menacé, il repasse en France. On ignore s'il y rétracta ses erreurs. Obscur désormais et oublié, on l'entendit cependant élever la voix, pour dénoncer Robert d'Arbrissel et Abélard. Parmi les nombreux disciples qui s'étaient formés à son école, il faut compter Adélard de Bath, Odon de Cambrai, Bernard de Chartres, Pierre de Cluny, et notamment Guillaume de Champeaux.

Guillaume, né au village de Champeaux, en Brie, vers l'an 1068, nous apparaît presque tout d'abord en possession de la chaire du cloître Notre-Dame. Sa réputation est immense; il est surnommé « la Colonne des Docteurs; » il enseigne le Réalisme le plus décidé. D'après lui, les genres sont des choses, *res*. Le genre se trouve le même, essentiellement, tout entier en même temps dans tous les individus, « *eadem*, » « *essentialiter*, » « *tota simul.* » Enfin, les individus qui sont identiques quant à l'essence, » *quorum nulla est in essentia diversitas*, » diffèrent uniquement par les éléments accidentels, « *sola multitudinis accidentium varietate.* »

Guillaume ne pouvait contredire plus directement Roscelin son maître.

Pour Roscelin en effet, les individus seuls ont une existence et constituent l'essence des choses.

Pour Guillaume, l'essence des individus consiste dans le genre auquel ils se rapportent, parce que, en tant qu'individus, ils ne sont qu'accidents.

C'est ainsi qu'avec des chances très-inégales et des fortunes très-différentes, le Nominalisme et le Réalisme luttent entre eux, lorsque intervient Abélard, qui prétend concilier, en les corrigeant, ces deux tendances adverses.

XXX

ABÉLARD

Pierre Abélard naquit en 1079, au Pallet, village situé sur la route de Nantes, à quelques lieues de Clisson. Il était d'une noble famille. On ignore s'il en fut l'aîné. Quoi qu'il en soit, l'élégance de son génie, son goût naissant pour les lettres que Bérenger, son père, avait pris soin de cultiver, le détournèrent du métier des armes, où s'engageaient d'ordinaire les hommes de sa condition. « Il renonça, disait-il lui-même, aux faveurs de Mars pour se nourrir de la sagesse de Minerve. »

Animé d'une incroyable ardeur, doué d'une sagacité rare, Abélard eut, en peu de temps, épuisé tous les enseignements qui se donnaient autour de lui. Il avait entendu les maîtres les plus en renom et Roscelin lui-même, lorsqu'à peine âgé de vingt ans, il arriva à Paris et se présenta dans l'école de Guillaume de Champeaux.

Une réputation qui commençait à s'établir, une éloquence naturelle que rehaussait encore l'éclatante beauté de son visage, une verve étonnante de dialectique, tant de qualités faisaient d'Abélard un élève extraordinaire. Aussi Guillaume se montra-t-il d'abord très-fier de le compter parmi ses disciples.

Mais cette satisfaction ne devait pas durer longtemps. Rempli de confiance en soi-même, frappé de tout ce qu'il y avait de défectueux dans des doctrines qu'il jugeait et ne subissait pas, Abélard prétendit bientôt être maître à son tour. Malgré la puissante et sourde opposition de Guillaume, il ouvrit une école à Melun, ville importante où résidait alors la Cour, et, peu après, la transporta à Corbeil, comme pour serrer de plus près son adversaire (1102).

Soit découragement, soit ambition des honneurs ecclésiastiques, soit enfin sincère amour de la solitude, en 1108, Guillaume se donnait un suppléant dans sa chaire de la Cité et se retirait lui-même dans un des faubourgs de Paris, près d'une chapelle dédiée à Saint-Victor. Ce fut là l'origine de l'abbaye de Saint-Victor, ardent foyer du mysticisme au moyen âge et que devaient illustrer des hommes tels que Hugues et Richard de Saint-Victor.

Dans cette retraite, Guillaume ne renonça pas complétement à l'enseignement, et sollicité par Hildebert, archevêque de Tours, il se mit à expliquer la rhétorique. Aussitôt Abélard accourt, sous prétexte d'entendre les leçons de son ancien maître, mais, en réalité, afin de le réduire au silence. Et en effet, l'entraînant, malgré lui, du terrain de la rhétorique sur celui de la dialectique, il l'oblige à modifier sa doctrine. Guillaume avait professé jusque-là que l'essence de l'individu consiste dans le genre. Pressé par Abélard, il accorde que le genre n'est plus que le sujet universel, auquel advient la forme de l'individualité.

Cette concession est prise pour une rétractation. Vaincu, discrédité, Guillaume a la douleur de voir son suppléant de la Cité offrir sa chaire à Abélard, dont l'autorité est alors proclamée souveraine. Il remplace par un autre professeur de son choix ce disciple indigne, et lui-même, quittant Saint-Victor, va cacher aux champs sa défaite et ses amertumes.

Cependant Abélard avait de nouveau ouvert son école à Melun. Puis, par un coup hardi, se transportant sur la montagne Sainte-Geneviève, cet Aventin de la Scolastique, il s'était mis à menacer de là la chaire de la Cité. A cette nouvelle, Guillaume ramène précipitamment sa congrégation à Saint-Victor, et, de sa personne, reparaît dans le cloître Notre-Dame pour y tenir tête à son impétueux et infatigable contradicteur.

Abélard nous a appris l'issue de cette lutte passionnée. « Si vous voulez savoir, écrit-il, quelle fut la fortune du combat, je vous répondrai comme Ajax : Il ne m'a pas vaincu. »

Bérenger venait de se décider à entrer dans le cloître, ou, comme on disait alors, à se convertir. Lucie, sa femme, devait, à son exemple, embrasser la vie religieuse. Abélard fut appelé en Bretagne pour y faire à ses parents les derniers adieux dans le siècle. A son retour, en 1113, il trouva la chaire de Notre-Dame vacante. Guillaume de Champeaux avait été nommé évêque de Châlons-sur-Marne, où il mourut en 1121. Par conséquent, Abélard restait maître du champ de bataille et pouvait, dès lors, se poser en véritable dictateur des esprits.

Quelle était donc la doctrine qu'avait fait prévaloir ce hardi jeune homme?

Si l'essence des individus consiste dans le genre ou l'universel, disait Abélard aux Réalistes, l'essence des hommes, par exemple, dans l'humanité, il s'ensuit que lorsque Platon est à Rome et Socrate à Athènes, l'essence de l'un, qui est l'humanité, se trouvant également, tout entière, indivisiblement dans l'autre, Socrate est aussi à Rome, c'est-à-dire en deux lieux à la fois. Il s'ensuit de même que lorsque Socrate est malade et Platon bien portant, Platon n'en est pas moins malade. Ainsi le Réalisme est convaincu d'absurdité.

D'un autre côté, Abélard, s'adressant aux Nominalistes, leur disait : S'il n'y a rien au delà des individus et que les genres soient de purs mots, il s'ensuit que l'homme et l'animal, par exemple, sont assimilés l'un à l'autre, c'est-à-dire l'être raisonnable à l'être privé de raison. Il s'ensuit de même que Socrate, en tant qu'homme, étant un universel, et en tant que Socrate un individu, l'universel et le particulier en lui se trouvent confondus. Ainsi le Nominalisme est évidemment entaché des plus grossières erreurs.

Où est le vrai? Le vrai, répond Abélard, c'est : 1° qu'en dehors des individus, il n'y a pas d'entités, et c'est en quoi le Nominalisme a raison contre le Réalisme ; c'est : 2° que la considération des individus offre cependant des caractères communs, des analogies, des ressemblances, et c'est en quoi le Réalisme a raison contre le Nominalisme. Pour être complétement dans le vrai, il faut poser trois choses ;

1° l'esprit qui perçoit ; 2° les individus, seules réalités, et qui sont perçus par l'esprit; 3° les notions de caractères communs, d'analogies, de ressemblances, que suggère à l'esprit le spectacle des individus. Ces notions ne sont pas de purs mots, puisqu'elles se trouvent suggérées par les choses. Ce ne sont pas non plus des êtres ; ce sont des conceptions de l'esprit. De là, le Conceptualisme.

Cette solution moyenne du problème des universaux n'était certainement point irréfragable. Elle reculait la question ; elle ne la décidait pas. C'est qu'en effet Abélard réussit beaucoup moins à corriger les excès des Réalistes et des Nominalistes qu'à les signaler. Il n'échappa même pas à sa pénétrante critique que le panthéisme était le dernier mot du Réalisme et du Nominalisme. Et c'est pourquoi, le premier peut-être, il s'occupa sciemment de déterminer le principe d'individuation. Mais, là-dessus encore, il ne fit que balbutier, reprenant, d'une manière embarrassée, la distinction Péripatéticienne de la matière et de la forme.

Aussi bien, ne fut-ce même pas du premier coup qu'Abélard formula cette doctrine du Conceptualisme. Mobile, curieux, avide de succès, il s'accommoda aux tendances de son temps, ne traita de métaphysique que par occasion, et s'occupa surtout de théologie. Or, cette science n'avait pas, à cette époque, de définiteur plus illustre qu'Anselme de Laon, disciple d'Anselme de Cantorbéry. Abélard voulut entendre le seul homme qui pût alors contre-balancer sa réputation. Mais à l'écouter, il ne tarda pas à dédaigner ce verbeux vieillard, « dont la parole soulevait des tourbillons de fumée sans faire briller une seule étincelle, » qui, « semblable à l'arbre maudit dont parle l'Évangile, étalait un luxuriant feuillage, mais n'offrait aucun fruit. » Ce mépris, qu'il s'appliquait mal à dissimuler; des explications improvisées qu'il fit sur Ézéchiel, aux applaudissements de l'assistance, valurent à Abélard, avec une admiration sans bornes, d'implacables inimitiés. Il ne devait d'ailleurs en ressentir que plus tard les tristes effets. Pour le moment, vainqueur public des plus illustres docteurs, aussi réputé pour

sa science dialectique que pour son intelligence profonde des Livres saints, il régnait dans l'École du cloître Notre-Dame. La clarté de sa parole, l'agrément de ses leçons, dans lesquelles il tempérait Porphyre et Boëce par Cicéron, Priscien, saint Augustin, lui attiraient un prodigieux concours d'auditeurs. On n'en comptait pas moins de cinq mille, et de leurs rangs devaient sortir un pape, Célestin II, dix-neuf cardinaux, cinquante évêques ou archevêques d'Italie, d'Angleterre, d'Allemagne, enfin de fougueux novateurs, comme Arnauld de Brescia. Aussi, lorsque suivi de ses disciples qui lui faisaient cortége, il quittait sa chaire et traversait, le regard superbe, la démarche majestueuse, les rues de la Cité, on accourait en foule sur son passage, et, de toutes parts, s'élevaient des acclamations qui saluaient maître Pierre. Simple chanoine, l'évêché de Paris, la tiare même semblaient lui être réservés !

Abélard avait, à cette époque, trente-quatre à trente-cinq ans environ. L'étude, les nécessités de la lutte, les préoccupations de l'enseignement avaient jusque-là absorbé cette riche nature. Mais enivré d'un triomphe incontesté, oisif par le succès même, l'amour finit, chez lui, par l'emporter sur l'orgueil. On sait comment il trompa la crédulité de Fulbert ; on connaît les raffinements de sa passion pour Héloïse ; la fuite des deux amants en Bretagne ; après la naissance d'Astralabe, leur mariage secret malgré la résistance d'Héloïse ; en dernier lieu, l'horrible vengeance de Fulbert, mal apaisé par une réparation, selon lui, trop peu publique. Ce sont là des événéments qu'on a cent fois racontés.

Précipité du faîte d'une prospérité radieuse dans un abîme d'humiliations et de maux, Abélard exigea qu'Héloïse prit le voile au couvent d'Argenteuil, où elle avait été élevée. Et on rapporte qu'au moment d'être consacrée à Dieu sans retour, cette héroïque créature, mélange extraordinaire de tendresse et de bel esprit, de soumission et d'inébranlable fermeté ; d'une voix entrecoupée par les sanglots, se prit à répéter ces vers, que Lucain a mis dans la bouche de Cornélie, quand, après la bataille de Pharsale,

elle revoit Pompée, dont elle croit avoir causé la défaite :

« O maxime conjux,
O thalamis indigne meis, hoc juris habebat
In tantum fortuna caput? Cur impia nupsi
Quem miserum factura fui? Nunc accipe pœnas
Sed quas sponte luam. . . »

Victime obéissante, Héloïse s'ensevelissait dans les austérités du cloître, « sans foi, dit un historien, sans espérance et sans amour. »

De son côté, renonçant forcément aux attaches du siècle, Abélard s'entendit répéter et se répéta mélancoliquement à lui-même : « *Monachus es,* » « tu es moine. » C'était l'obscurité, la retraite, presque l'abaissement!

Or, il advint que les moines de Saint-Denis, parmi lesquels Abélard fut d'abord reçu, étant de mœurs très-dissolues, il ne tarda pas à se rendre odieux par la censure qu'il se permit de leur conduite. Aussi ses disciples l'étant venus supplier de reprendre ses leçons, il obtint de son abbé la licence nécessaire et alla s'établir au prieuré de Maisoncelle, en Champagne.

Là, lui furent bientôt suscitées de nouvelles traverses. Car à peine l'ouvrage, où il avait résumé son enseignement, l'*Introduction à la Théologie* fut-il connu, que s'élevèrent contre lui des voix accusatrices, celle de Roscelin, celles de deux partisans rancuniers d'Anselme de Laon, Albéric de Reims et Léotulphe de Lombardie. L'évêque de Préneste, Conan, se trouvait alors en France, en qualité de légat du pape. On profita de sa présence pour convoquer un concile à Soissons, sous la présidence de Raoul le Vert, archevêque de Reims (1121). Abélard y fut jugé presque sans avoir été entendu, obligé de jeter lui-même son livre au feu et condamné enfin à une réclusion perpétuelle.

Le procès avait été si sommaire, les haines s'étaient montrées si vives que, par un louable sentiment d'équité, on se relâcha beaucoup sur la peine. Enfermé d'abord au couvent de Saint-Médard de Soissons, Abélard se vit, au bout de peu de temps, rendu à son abbaye de Saint-Denis. Mais il n'y fut pas plus tôt rentré qu'il en dut furtivement

sortir. En effet, s'étant avisé, d'après un passage de Bède, que saint Denis l'Aréopagite avait été évêque de Corinthe, non d'Athènes, il souleva, sans le vouloir, les récriminations de toute la communauté. Car l'abbaye de Saint-Denis se glorifiait d'avoir eu l'Aréopagite pour fondateur, suivant, en cela, une tradition qui le fait passer de l'évêché d'Athènes à celui de Paris. La remarque d'Abélard mettait à néant cette prétention. Aussi y eut-il de tels éclats de colère qu'il jugea prudent de s'y dérober par la fuite et se réfugia au prieuré de Saint-Ayoul de Provins, sur les terres de Thibault, comte de Champagne.

La nomination de Suger, comme abbé de Saint-Denis, vint remédier quelque peu aux embarras de cette situation.

Suger consentit à ne pas exiger que le fugitif rentrât à l'abbaye. Ce fut alors qu'autorisé par l'évêque de Troyes, Abélard vint se fixer sur les bords de l'Ardusson, près de Nogent-sur-Seine. Un seul clerc l'accompagnait. De ses propres mains, avec des joncs et de la boue, il construisit une espèce d'oratoire qu'il dédia au Paraclet, ou à Dieu esprit consolateur. Il respirait enfin en liberté.

Mais à peine ses disciples eurent-ils appris quel était le lieu de sa retraite, qu'ils s'empressèrent auprès de leur ancien maître. Ils bâtirent comme une ville autour de sa demeure et élevèrent au Paraclet un temple plus digne de lui. Leur nombre était si grand que le pays, disent les chroniques, ne suffisait pas à les nourrir. Abélard retrouvait, de la sorte, une école, un auditoire, tout un peuple d'admirateurs.

Cette affluence au sein même de la solitude, cet enseignement repris malgré les censures, des doctrines à peu près les mêmes que par le passé, ne tardèrent pas à éveiller d'inquiètes susceptibilités. Abélard fut dénoncé à la vigilance de saint Norbert, réformateur des chanoines réguliers, et de saint Bernard, abbé de Clairvaux.

Découragé par d'incessantes persécutions, accablé sous le double fardeau de sa réputation et de son infortune, Abélard songeait à aller chercher parmi les infidèles la paix qui lui était refusée parmi les Chrétiens, lorsqu'un événement

imprévu le détourna de cet étrange dessein. Les moines de Saint-Gildas-de-Ruys, près de Vannes, sur les côtes du Morbihan, le choisirent pour leur abbé. Cette communauté, perdue, en quelque façon, au fond de la Bretagne, semblait lui assurer, cette fois, un inviolable asile. Il n'en fut pas ainsi.

Abélard se vit seul, face à face, avec des religieux grossiers, pauvres, corrompus, impatients de toute discipline et qui s'efforcèrent bientôt de se débarrasser violemment de sa personne. Sur les routes ils apostaient des assassins. A ses aliments ils mêlaient du poison. Abélard ne pouvait pas même célébrer en sécurité le sacrifice de la messe. Qu'on se figure ses angoisses! Livré en proie à des moines féroces, relégué sur les bords désolés de l'Océan, l'esprit plein à la fois de la mélancolie du passé et des appréhensions de l'avenir, il aimait à épancher sa tristesse en des chants plaintifs, « *Odæ flebiles,* » où retentit comme un écho de la grande voix des Écritures et de la poésie gémissante d'Ossian. Sous les images, les allégories, les figures, c'est sa propre destinée, c'est la déplorable passion d'Héloïse qu'il se complaît à célébrer. Enfin, il cherche un soulagement plus complet à ses chagrins, en écrivant à un ami l'histoire de ses malheurs, « *Historia calamitatum suarum,* » livre attendrissant et qui rappelle les plus émouvantes pages des *Confessions* de saint Augustin.

Ce cri de douleur parvint jusqu'à Héloïse. Alors la religieuse qui n'a jamais cessé d'être l'amante, la femme qui « s'est donnée à Dieu spécialement, mais qui est restée à Abélard singulièrement, » la recluse mal résignée d'Argenteuil prend la plume et entame avec l'abbé de Saint-Gildas cette correspondance immortelle, où palpitent ces deux âmes blessées. C'est d'abord, après un long silence, une explosion d'amoureux reproches ; ce sont des élans de flamme ; c'est l'opposition poignante de la vie monotone du cloître et des souvenirs frémissants qui s'agitent comme en un sépulcre, au fond de ses silencieuses austérités. Et peu à peu, semblable aux battements d'ailes de deux colombes, ce tumulte s'apaise. Héloïse et Abélard s'entretiennent

des choses de Dieu ; ils comparent volontiers leurs lettres à celles qu'échangeaient les Pères de l'Orient et les saintes femmes de Rome, sainte Marcelle et saint Jérôme ; la piété devient l'abri où se réunissent leurs cœurs.

Abélard d'ailleurs s'est rapproché d'Héloïse, qu'il a installée abbesse du Paraclet, après que Suger, faisant revivre d'anciens droits, a eu annexé à l'abbaye de Saint-Denis la communauté d'Argenteuil (1131). De Saint-Gildas aux bords de l'Ardusson, les voyages, dès lors, se multiplient. En 1136, au rapport de Jean de Salisbury, Abélard ose même reparaître sur la montagne Sainte-Geneviève, théâtre de sa renommée naissante et y reprendre ses leçons. Ses ouvrages, d'un autre côté, se sont accrus. A l'*Introduction à la Théologie* il a ajouté la *Théologie chrétienne,* dans laquelle il soutient que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait ; le *Scito te ipsum,* où, en plaçant le mérite de l'action dans l'intention, il va jusqu'à nier le péché originel ; le *Sic et Non* enfin, recueil de décisions contraires, empruntées aux Écritures et aux Pères, sur les plus importantes questions, espèce d'essai de scepticisme théologique.

L'Église cependant ne cessait d'avoir les yeux ouverts sur ce dialecticien infatigable, chez qui déjà s'était trahi le novateur. C'est pourquoi, à la réapparition inattendue de ce vieil athlète de l'École, que l'on croyait à jamais vaincu, un moine de Cîteaux, Guillaume de Saint-Thierry, de l'abbaye de Signy, au diocèse de Reims, se hâta de dénoncer dans ses écrits dix-sept propositions entachées d'hérésie. Un concile se réunit à Sens, où se trouvait alors Louis VII, qui le présida en personne, et saint Bernard s'y chargea du rôle d'accusateur (1140). Abélard était résolu à se défendre. Mais, soit qu'il se sentît intimidé, en présence d'une assistance la plus illustre du royaume ; soit qu'il se crût certain d'être à l'avance condamné, il ne se montra dans la salle du concile que pour déclarer qu'il en appelait à Rome.

Effectivement, il se mit en route pour l'Italie. Mais, arrivé à Lyon, il apprit qu'Innocent II avait confirmé la sentence de condamnation prononcée par le concile. Acceptant alors l'hospitalité que lui offrit généreusement Pierre, abbé de

Cluny; brisé par tant et de si rudes épreuves, il ensevelit dans les pratiques monastiques ses derniers jours et mourut en 1142 au prieuré de Saint-Marcel, près de Châlon-sur-Saône, où on l'avait envoyé respirer un air plus pur.

Pierre, qui mérita si bien le nom de Vénérable, ne s'était pas contenté d'accueillir Abélard. Il avait demandé pour lui et obtenu grâce du pape Innocent II; il l'avait réconcilié avec saint Bernard; en un mot, il lui avait assuré une fin tranquille. Ce ne fut pas tout. Abélard mort, il s'empressa de rendre au Paraclet ses restes précieux, accompagnant ce funèbre envoi d'une lettre, où se reflète toute la mansuétude de son caractère. Il rédigea l'épitaphe, il écrivit l'absolution solennelle, qui devait honorer, sanctifier le tombeau d'Abélard. A la prière d'Héloïse, il s'occupa même du sort de leur fils Astralabe. C'était une touchante pratique de cette belle maxime qu'il n'avait cessé de professer : « Qu'au-dessus de la règle de saint Benoît, il y a une règle qui la prime, qui est celle de la charité. » Quant à Héloïse, elle survécut longtemps encore à l'homme qu'elle avait aimé et la légende rapporte que lorsqu'en 1163 on la descendit, à son tour, dans la tombe où dormait Abélard, celui-ci se leva, tout poudre qu'il était, pour recevoir et embrasser d'une éternelle étreinte son épouse, vingt ans attendue.

Aujourd'hui, le passant, qui parcourt les allées du cimetière du Père Lachaise, aperçoit, dans un coin solitaire, un monument gothique, construit avec quelques débris de l'abbaye de Saint-Denis et de l'abbaye du Paraclet. C'est là que reposent les restes d'Héloïse et d'Abélard. Sur la plinthe du sarcophage se lisent entremêlés à leurs noms ces deux mots grecs : ἀεὶ συμπεπλεγμένοι, « toujours unis. » Une sorte de pitié, d'attendrissement populaire s'attache à ce tombeau, et il n'est pas rare que des mains inconnues y viennent déposer de fraîches couronnes. Tel est le prestige vainqueur des siècles, qu'exercent sur les imaginations la beauté, l'amour malgré les fautes, le génie et le malheur!

Il le faut reconnaître. L'éclat qui environne son nom, Abélard le doit, en grande partie, à Héloïse. Mais, considéré

en lui-même, dans ce moyen âge où tant d'hommes lui furent supérieurs par le génie, Abélard n'en occupe pas moins une place considérable.

Sans doute, les applications imprudentes, mal avisées, qu'il se permit de la dialectique à la théologie, lui attirèrent les censures méritées de l'Eglise. Car quels qu'aient été les empressements et les rancunes qui contribuèrent aux condamnations prononcées par les conciles de Soissons et de Sens, les représentants d'un dogme, de soi inaccommodable, ne pouvaient pas ne pas s'émouvoir des témérités d'interprétation. Mais Abélard osa, dans un siècle de foi, parler des droits de la raison ; en pleine Scolastique, admirer et louer les païens; à côté de la nécessité de croire, proclamer l'irrésistible besoin de comprendre.

Sans doute encore, Abélard n'a été le fondateur, ni le promoteur d'aucune doctrine importante. Mais par l'étendue et la pénétration de son analyse, par la netteté et la puissance de sa critique, il a avancé, et, à tout le moins résumé la métaphysique de son temps, celle des universaux, laquelle, aussi bien, est la métaphysique de tous les temps. D'un autre côté, ses leçons éloquentes ont fait date par leur éclat ; elles marquent le commencement de l'Université de Paris. Abélard, en un mot, et c'est là tout ensemble et sa faiblesse et son honneur, Abélard a été un grand agitateur de l'esprit humain.

XXXI

LE RÉALISME, LE NOMINALISME, LE CONCEPTUALISME

Essayons maintenant, en le dégageant de toute considération théologique, de discuter le problème des universaux. Nous en connaissons les données; nous en savons la formule.

Commençons par examiner la valeur du Conceptualisme, c'est-à-dire de l'opinion moyenne qu'Abélard s'efforça de substituer aux solutions excessives du Réalisme et du Nominalisme.

Aux Nominalistes le Conceptualisme disait : 1° Vous avez tort de prétendre que les universaux ne sont que de purs mots; car ce sont vraiment des idées que notre esprit conçoit mais qu'il ne crée pas et qui dépendent si peu de notre activité personnelle que, placés dans les mêmes conditions, elles s'offrent les mêmes à tous les esprits; 2° les universaux sont des conceptions et, par conséquent, ne participent point de la nature des corps, laquelle néanmoins vous prétendez embrasser tout; 3° les universaux persistent au milieu de l'écoulement des individus, et tandis que ceux-ci passent, ceux-là subsistent comme autant de types immuables des individus à venir. Le Nominalisme est donc entaché d'erreur.

Aux Réalistes, le Conceptualisme disait : 1° C'est gratuitement, c'est sans preuve aucune, que vous considérez les universaux comme des entités. Décrivez-nous ces êtres, apprenez-nous quels ils sont; 2° remarquerez-vous que ces êtres, étant purement intelligibles, ne se peuvent décrire?

A la bonne heure, et, avec vous, nous admettons que les universaux sont purement intelligibles. Mais s'ensuit-il qu'ils soient des êtres? Non sans doute. Car, 3° nous ne concevons, en dehors des individus, rien qui ressemble aux réalités fantastiques que vous imaginez. Le Réalisme, à son tour, est donc convaincu d'erreur.

Où sera le vrai?

Le vrai, répond le Conceptualisme, consiste à admettre trois choses : 1° l'esprit qui conçoit ; 2° les individus qui existent hors de nous ; 3° les analogies, les ressemblances, les communs caractères que l'esprit démêle dans les individus ; qu'il réunit en autant de groupes distincts ; dont il se forme autant de conceptions séparées.

Est-ce là le vrai? Et cette théorie des universaux, qui prétend, en les corrigeant l'un par l'autre, se substituer au Réalisme et au Nominalisme, a-t-elle rien que le Réalisme et le Nominalisme ne puissent accepter? Évidemment, si les Réalistes soutiennent que les universaux sont des entités, ils reconnaissent aussi que ces entités peuvent être conçues. Le Réalisme s'accommode donc au Conceptualisme. D'un autre côté, si les Nominalistes réduisent les universaux à de purs mots, ils ne vont pas toujours jusqu'a prétendre que ces mots ne correspondent à aucune conception. Le Nominalisme convient donc avec le Conceptualisme.

C'est qu'en effet cette doctrine moyenne est, en dernière analyse, une fin de non-recevoir. Elle traverse le problème sans le résoudre et recule la question sans la décider. Car elle ne s'explique pas sur la nature des conceptions, dont elle parle. Or, c'est précisément sur ce point essentiel qu'il s'agit de se prononcer.

Mais si le Conceptualisme est moins pour l'esprit attentif une satisfaction qu'une illusion, il offre cet incontestable avantage qu'il dégage ce qu'il y a de vrai dans le Réalisme et dans le Nominalisme.

Constatons nous-mêmes avec précision cette part de vérité.

Le Nominalisme est vrai : 1° en ce qu'il nie que les universaux soient des entités ; 2° en ce qu'il affirme que le langage joue un rôle important dans la formation des idées

générales. En effet, sans le secours des mots, la plupart des opérations de l'esprit nous seraient impossibles. Comment opérer sur les nombres, par exemple, s'il fallait que la mémoire retînt séparément chaque unité et si l'esprit n'avait à sa disposition les expressions générales de dizaines, centaines, etc., lesquelles permettent de se retrouver aisément au milieu de toutes les complexités du calcul? Comment, à plus forte raison, pousser bien avant la connaissance des individualités concrètes, où l'idée de qualité s'ajoute à l'idée de quantité?

Le Réalisme est vrai : 1° en ce qu'il nie qu'il n'y ait rien que de corporel; 2° en ce qu'il affirme que les individus n'épuisent pas la réalité.

Il résulte de là qu'il y a effectivement, ainsi que le voulait le Conceptualisme, trois choses : 1° l'esprit qui conçoit; 2° les individus qui existent hors de nous ; 3° dans ces individus, des ressemblances, des analogies, de communs caractères que rassemblent et représentent les conceptions de l'esprit. Cela posé, tâchons, en déterminant la nature de ces conceptions, de mener à terme la question des universaux. Pour atteindre ce but, il nous suffira, ce semble, du secours d'une assez familière induction.

A la vue d'un ouvrage exécuté par les hommes, non-seulement notre pensée se reporte de la considération de l'œuvre à celle de l'ouvrier, mais encore nous démêlons le plan qu'il a suivi, le dessein qu'il a conçu, le but qu'il s'est proposé. De plus, si l'habitude s'ajoute à la sagacité naturelle, dans des œuvres d'ailleurs diverses, nous découvrons une intelligence qui est la même, un idéal qui ne varie pas, une méthode particulière et qui se perpétue. C'est ainsi qu'il est aisé de reconnaître dans les jardins tracés par Lenôtre la manière de ce célèbre dessinateur; dans les édifices construits par Mansard le faire de ce grand architecte; dans les tableaux de Raphaël ou du Poussin les types affectionnés de ces peintres incomparables. Et il en est de la littérature et des sciences comme des arts. Chaque écrivain, prosateur ou poëte, a son cachet, chaque savant ses procédés, et ce caractère essentiel c'est l'homme même.

« Je suis un peintre, un sculpteur, un architecte, dit Bossuet ; j'ai mon art, j'ai mon dessein ou mon idée ; j'ai le choix et la préférence que je donne à cette idée par un amour particulier. J'ai mon art, j'ai mes règles, mes principes, que je réduis, autant que je puis, à un premier principe, qui est un, et c'est par là que je suis fécond. Avec cette règle primitive et ce principe fécond qui fait mon art, j'enfante au dedans de moi un tableau, une statue, un édifice, qui, dans sa simplicité, est la forme, l'original, le modèle immatériel de ce que j'exécuterai sur la pierre, sur le marbre, sur le bois, sur une toile où j'arrangerai toutes mes couleurs. J'aime ce dessein, cette idée, ce fils de mon esprit fécond et de mon art inventif. Et tout cela ne fait de moi qu'un seul peintre, un seul sculpteur, un seul architecte ; et tout cela tient ensemble et inséparablement uni dans mon esprit ; et tout cela, dans le fond, c'est mon esprit même, et n'a point d'autre substance ; et tout cela est égal et inséparable. »

Les ressemblances, les analogies, les communs caractères, les universaux en un mot, qui s'offrent à nous dans les œuvres de l'homme, ne sont donc ni des entités en dehors de ces œuvres mêmes, ni d'arbitraires et vides conceptions de notre esprit. Elles nous révèlent une puissance créatrice en qui elles ont leur raison d'être, un esprit en qui elles résident, une intelligence qui est leur substance et dont elles sont les manifestations.

Or, si une telle induction nous est permise lorsqu'il s'agit des ouvrages humains, à cause de la fixité de leurs caractères, que dire des œuvres de la création ?

Nous ne rechercherons pas si tous les animaux qui peuplent l'univers sont analogues, ou s'il y a solution de continuité dans leurs séries progressives. Ce qui est hors de doute, c'est qu'au milieu d'individus périssables les espèces subsistent, sans se confondre jamais. L'homme, par l'effort de sa volonté, est impuissant à opérer un mélange qui serait amalgame et à quoi s'oppose une résistance invincible. Ni la domesticité, ni la culture n'ont produit des espèces nouvelles, non plus qu'elles n'ont altéré dans leur fonds essen-

tiel les races existantes. Ces immobiles limites, ces circonscriptions infranchissables, cet indéclinable empire qui subdivise la nature en trois règnes distincts, mais non pas séparés; ce concours invariable des astres mêmes, dont Newton et Képler ont assigné les formules, toute cette harmonie imperturbable des choses ne dénote-t-elle pas l'éternelle pensée du Créateur? « *Geometria, ante rerum ortum, menti divinæ coæterna*, écrivait Képler, *Deus ipse.* »

De la nature inorganique et organique, des autres espèces d'animaux, passons à l'espèce humaine. Considérez, par exemple, dans un vaste port, tous ces hommes accourus des quatre coins de l'univers. Ne sont-ils pas tout ensemble aussi semblables et aussi divers que les flots qui les ont apportés? Il y en a de blancs et il y en a de noirs; il y en a de rouges et il y en a de cuivrés. Les uns ont une chevelure plate et les autres une chevelure crépue; on dirait que ceux-ci ont la tête recouverte d'un blanc tissu de soie. Mesurez l'angle de leur visage; il offre les inclinaisons les plus disproportionnées. Et cependant, sous ces différences presque innombrables gît, apparaît, brille, dans son indestructible noblesse, le type humain!

Enfin ces hommes si divers de physionomie, de costumes, de mœurs, de langage, ont tous les mêmes passions. Car c'est le même désir de bonheur qui les jette dans les périls et les fatigues, leur fait tenter les aventures, affronter l'orageuse immensité des mers. Une même volonté vit en eux qui sert à l'exécution de leurs projets. Les mêmes idées de probité, de justice, président à leurs relations, dont elles sont la garantie. L'homme moral tout aussi bien que l'homme physique a été créé sur un type unique, et ce type ici encore est la pensée même du Créateur.

Que sont donc, en définitive, les espèces, les genres, les universaux? Conçus par l'esprit, manifestés dans les objets, les universaux s'imposent à l'esprit, dépassent les objets. Ce ne sont ni nos pures conceptions, ni des substances; ce sont les pensées mêmes de Dieu. En deux mots, les universaux sont des lois, dont les individus deviennent les expressions.

Mais, à dire que les individus sont les expressions des lois, ne risque-t-on pas de méconnaître que les individus sont des substances et de les réduire à n'être plus que des phénomènes? Que les individus soient des substances, c'est ce qui s'affirme et ne se prouve pas. Pour couper court aux infinies subtilités du panthéisme, pour trancher par la racine cette erreur aux circonvolutions inextricables, c'est assez de rappeler le fait de la création.

Par ce fait mystérieux, acte de son incompréhensible puissance, Dieu, en dehors et en face de sa substance, a posé d'autres substances, qui ne sont pas un écoulement de sa substance et ainsi ne l'ont pas diminuée; qui non plus, en s'y ajoutant, ne sauraient l'accroître, puisque cette substance est infinie. Créer ces substances ç'a été, en outre, créer des individus. Que si d'ailleurs on demande en quoi consiste cette individualité, c'est en ce que chaque être est une application particulière de la loi. Et si on veut savoir comment, d'une manière sensible, se manifeste cette particularité même, c'est en ce que chaque être occupe dans l'espace une portion déterminée de cet espace même. Individualité très-grossière assurément et qui mérite à peine cette dénomination d'individualité! Mais individualité qui devient plus consistante à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres et qui acquiert dans l'homme sa plus haute et sa complète expression. Car c'est dans la conscience qu'il a d'être une force intelligente et libre que l'homme trouve la certitude irréfragable de son individualité, qui est personnalité.

De cette solution du problème des universaux, laquelle n'est pas neuve; qu'impliquait déjà la théorie Platonicienne des idées; que la plupart des grands esprits ont adoptée depuis Platon, découlent d'importantes conséquences.

L'univers en effet n'est plus, dès lors, un amas confus d'éléments hétérogènes. C'est un ensemble harmonieux où se révèlent chaque jour davantage les bienfaisants desseins du Créateur. Dans cette sage disposition des choses, il n'y a plus de place pour le hasard, et, loin que les classifications des êtres dépendent du caprice de l'observateur, la réalité s'impose aux esprits, et toute vraie science consiste à

surprendre les secrètes mais constantes dispositions de la nature.

Ce même ordre permanent qui fait la vie, se découvre dans le langage. Ni les mots ne sont de purs sons, émissions fortuites ou artificielles de la voix. Les mots supposent des racines primitives, sur lesquelles s'est exercée l'industrie humaine. Avant tout, ce sont des idées. Ni les mots ne s'agencent entre eux d'une façon arbitraire. Leur synthèse est soumise à des règles invariables et qu'on ne saurait violer, sans se rendre inintelligible. Le langage nous apparaît comme l'expression certaine de l'intelligence; imperturbable dans son fonds; un à travers les variétés, indissoluble lien des hommes entre eux.

Les hommes enfin, quelles que soient leurs diversités de mœurs, de conditions, de visages, ne sont plus des êtres isolés que réunit momentanément la violence, une convention, ou l'intérêt. Ils sont nés pour la société. Leur fin est la même; leur origine est commune. La raison éclairée « regarde comme un autre homme le sultan, entouré, dans son superbe sérail, de quarante mille janissaires. » Et pour la raison éclairée, c'est un homme aussi que le nègre le plus misérable. Car il pense, car il est libre et appartient à ce genre qui s'appelle l'humanité et où les différences ne sont rien au prix de ressemblances ineffaçables.

De la sorte, dans le monde des corps et dans le monde des esprits, en nous et hors de nous, partout, se manifeste la loi, non pas cette loi sourde et inexorable qui ne serait qu'un aveugle destin, mais cette loi vivifiante et aimable qui est la Providence. De là, cette éternelle géométrie des choses qu'entendait Platon, lorsqu'il écrivait au-dessus de la porte de son école : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre, » et Leibniz, quand il disait : « Il y a de l'harmonie, de la géométrie, de la métaphysique, et pour parler ainsi, de la morale partout. »

XXXII

SAINT THOMAS, DUNS SCOT

La Scolastique ne s'était guère avisée, d'abord, de toutes les conséquences du problème, introduit par Porphyre. Mais elle comprenait nettement que le respect des mystères était engagé dans la question des universaux, et, avec le respect des mystères, celui de l'autorité.

De là, les efforts vigilants de l'Église contre le Nominalisme de Roscelin, ses décisions renouvelées en faveur du Réalisme, ses susceptibilités défiantes à l'endroit de l'opinion moyenne d'Abélard.

Ni Pierre Lombard, dans le *Maître des Sentences*, ni Jean de Salisbury dans le *Policraticus* et le *Metalogicus* ne prirent à tâche de soutenir, d'accréditer le Conceptualisme. Élèves d'Abélard, et les plus illustres, ils ne retinrent du génie de leur maître que la subtilité, et l'audace fut remplacée chez eux par le goût des transactions. C'était abandonner l'enseignement d'Abélard et laisser au Réalisme libre carrière. Aussi ne doit-on pas s'étonner de trouver dans la seconde période de la Scolastique, le Réalisme triomphant.

D'ailleurs le progrès du temps, un concours de circonstances particulières, vinrent donner à cette période un caractère de grandeur inespéré.

Jusqu'alors, c'était, en définitive, l'esprit de Platon qui avait prévalu. On ne connaissait guère, il est vrai, la doctrine du fondateur de l'Académie que par le *Timée*, les écrits de Denis l'Aréopagite, ou ceux de Proclus. Mais ces étincelles n'en avaient pas moins suffi à allumer des

foyers ardents de mysticisme. Hugues et Richard de Saint-Victor, Gilbert de la Porée, David de Dinant, Amaury de Chartres, Guillaume d'Auvergne, Henri de Gand, sans le savoir peut-être, ni le vouloir, continuaient la tradition Platonicienne. « Ils enseignent Platon, disait Jean de Salisbury, et tous professent Aristote. »

Avec les Croisades, les choses changent d'aspect.

Tandis que, jusque-là, Aristote tout entier se résumait dans l'Organon, désormais les autres travaux de ce vaste génie sont divulgués. Des explorateurs heureux autant que savants trouvent et rapportent de Constantinople la Physique, la Métaphysique, la Morale du Stagirite. Les relations, devenues plus fréquentes avec l'Espagne, font pénétrer en France les commentaires d'Algazel, de Moïse Maïmonide, d'Avicenne, d'Averroës. Ce sont pour les esprits émerveillés des vues qu'ils ne soupçonnaient pas. Cette nouveauté même excite, il est vrai, dans les premiers moments les suspicions les plus vives. Mais bientôt, reconnue, protégée par Grégoire IX, l'autorité d'Aristote règne sans partage.

En second lieu, en même temps que s'assoit la domination du Péripatétisme, de toutes parts, à Bologne, à Pise, à Naples, à Salerne, à Parme, à Salamanque, à Lisbonne, à Oxford, à Upsal, à Montpellier s'élèvent des écoles que prime celle de Paris, laquelle est saluée par les Papes « comme la source de vérité. » D'un autre côté, déjà Robert Sorbon a jeté les fondements de cet établissement célèbre, dont les enseignements vont rivaliser avec ceux de la rue du Fouarré et de Sainte-Geneviève.

Ce n'est pas tout. Préoccupés d'assurer aux esprits leur nourriture non moins qu'aux âmes leur salut, les Papes prennent en main la cause des études abandonnées. Innocent IV déclare voir avec peine qu'on déserte la philosophie et fait des connaissances philosophiques le préliminaire indispensable des bénéfices ecclésiastiques. Et cette conduite intelligente, libérale, est continuée par ses successeurs, Urbain IV, Clément IV, Innocent V, Jean XXI.

Enfin, comme auxiliaires de la Papauté, apparaissent les Ordres religieux, les Pères de la Merci, les Augustins, les Dominicains, les Franciscains.

Voués au rachat des captifs, les Pères de la Merci répandent au loin avec les bienfaits de la charité les lumières de la civilisation et de la foi. Et, pendant que Marco-Polo accomplit ses hardies excursions, eux-mêmes pénètrent jusque dans l'Asie septentrionale.

Les Augustins se consacrent au service des pauvres.

Les Dominicains et les Franciscains, se partageant le domaine de la science, résument tout le mouvement intellectuel de leur époque. Ce sont donc les hommes qui, au treizième siècle, ont marqué dans ces deux Ordres rivaux, qui doivent occuper notre attention.

Né en 1193 à Lauingen en Souabe, mort en 1280 à Cologne, Albert le Grand ouvre la liste des Dominicains illustres. Professeur, on sait que ses leçons attirèrent un concours prodigieux d'auditeurs. A Paris même, la place où il enseignait s'appelle peut-être de son nom, la place Maubert, « *Forum Alberti.* » Écrivain, il a laissé de volumineux ouvrages qui intéressent surtout l'histoire des sciences physiques et naturelles. Car ils ne sont guère en philosophie autre chose que de laborieux commentaires sur tout Aristote. Aussi le principal titre de gloire d'Albert est-il sans doute d'avoir eu saint Thomas pour disciple.

Saint Thomas, surnommé tour à tour « le Docteur universel,» « le Docteur Angélique,» « l'Ange de l'École,» naquit en 1227 au château de Rocca-Secca, dans le royaume de Naples, près de l'abbaye du mont Cassin, de l'ancienne famille des comtes d'Aquin.

Dès l'âge de cinq ans, confié aux soins des moines du mont Cassin, à dix ans il passa à l'université de Naples, et, de là, vint à Cologne sous la conduite de Jean le Teutonique, puis à Paris. Sa nature grave et réfléchie, son silence, ses manières gauches et qui sentaient l'étranger le firent bientôt noter par cette pétulante jeunesse, au milieu de laquelle il était venu étudier. Ses condisciples l'appelaient par dérision « le bœuf muet de la Sicile. » — « Bien! s'écria un jour

Albert le Grand, mais sachez que ce bœuf mugira si fort que toute la terre l'entendra. »

Thomas devait vérifier cette prophétique parole. Reçu bachelier à vingt-cinq ans, quatre ans après, malgré les oppositions, il prenait le bonnet de docteur. Dès ce moment, accrédité, chaque jour plus célèbre, il enseigna dans la rue Saint-Jacques avec un grand éclat. Saint Louis l'honora de sa familiarité et c'est ici le lieu de mentionner que ce prince dont le souvenir rappelle toutes les vertus, se montra constamment le protecteur des lettres. Sa bibliothèque de la Sainte-Chapelle ne comptait pas moins de treize cents volumes, et ce fut à sa demande que le Dominicain Vincent de Beauvais rédigea cette encyclopédie naturelle, morale, scientifique, historique, où, sous le titre de *Miroir général*, sont exposées et classées toutes les connaissances de son temps.

La renommée de saint Thomas ne permit pas à la France de le conserver longtemps. En 1261 il fut appelé en Italie par Urbain IV et enseigna successivement à Rome, à Viterbe, à Orviète, à Pérouse, à Naples. Il mourut en 1274, à l'abbaye de Fossa-Nuova, près de Terracine, pendant qu'il se rendait au concile général de Lyon. Les docteurs de l'Université de Paris ne crurent pas pouvoir moins faire que de témoigner par une lettre, écrite aux Frères Prêcheurs, combien ils étaient sensibles à cette perte.

Et en effet rien n'égalait le génie de saint Thomas que sa modestie. Vainement Urbain IV, Innocent IV, Clément IV, Grégoire X avaient-ils voulu l'élever aux dignités de l'Église. Il n'avait jamais consenti à accepter dans son Ordre d'autre titre que celui de définiteur, « *definitor*. » Psychologue, métaphysicien et théologien à la fois, pour ne rien dire des nombreux commentaires qui lui sont dus, toute sa doctrine est comprise dans deux grands ouvrages : la *Somme contre les Gentils* et la *Somme théologique*. Cette doctrine elle-même peut se ramener, ce semble, à quatre chefs principaux : les universaux, l'individuation, la théorie de la connaissance et Dieu.

Suivant saint Thomas, il n'y a pas d'essence universelle. Il n'y a que des individus et entre ces individus des rap-

ports. C'est ainsi qu'un tas de pierres n'existe pas indépendamment des pierres qui sont entassées.

D'un autre côté, il est facile de rendre compte de l'existence même des individus. Dieu a fait le monde de rien et la génération des substances est contemporaine de la génération du monde. Ces substances sont les individus. Qu'on ne cherche point à distinguer dans les substances la matière et la forme. Car la matière et la forme ne sont pas séparées. Ou si, abstraitement, on les veut distinguer, saint Thomas affirme que la matière et non la forme constitue l'individualité des substances, quoiqu'il parle aussi quelquefois d'une matière formelle, *materia signata*.

Ainsi, au demeurant, l'acte créateur est la cause de l'individualité des substances. Au dehors, en physique, les individus trouvent leur différence fondamentale dans leurs limites naturelles. Comme ils occupent une portion déterminée de l'espace, que rien ne saurait remplir, tant qu'ils l'occupent ; il est impossible qu'ils se confondent.

Ce n'est pas que saint Thomas réduise toutes choses à l'éparpillement sans lien d'individualités sans consistance. Il reconnaît des archétypes, mais en Dieu, et sans que l'homme puisse les voir d'une vision directe. Imbu des principes d'Aristote, dont il suit pas à pas la logique, s'il n'admet pas l'émission corpusculaire, l'âme du moins lui est une table rase, où se gravent les images reçues par les sens. Recueillies par le sens commun, par l'imagination, par la mémoire, qui forment l'intelligence passive, ces images, ou espèces subtiles, sont converties en espèces intelligibles par l'intelligence active. Nous n'avons donc primitivement que des idées particulières, et ce n'est que subséquemment, par abstraction, par généralisation et induction que nous nous élevons du particulier à l'universel. Et cependant, après avoir comme réduit la connaissance aux bornes étroites de la sensibilité, saint Thomas n'hésite pas à célébrer la nature divine de l'intelligence et à professer que l'âme est immortelle.

Des idées entrevues par l'âme, il faut en venir à Dieu, lieu des idées. Saint Thomas enseigne que si la raison est

incapable de sonder toutes les profondeurs de l'être de Dieu, elle peut néanmoins en connaître quelque chose. « *Quædam vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum trinum esse et unum. Quædam vero sunt, ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi ; quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.* » (*Summa cont. Gent.*, l. I, c. III.)

Or, quelle sera la démonstration à laquelle aura recours saint Thomas? Reproduira-t-il l'argument de saint Anselme? Quoiqu'il le reproduise à son insu, cet argument, à l'en croire, n'est qu'une proposition identique. C'est surtout par le spectacle des œuvres de Dieu, c'est par le principe de causalité, qu'ici encore, s'inspirant d'Aristote, saint Thomas s'appliquera à démontrer l'existence de Dieu. Il en donne cinq preuves, qu'il énumère dans l'ordre suivant.

La première, et, suivant lui, la plus évidente, est celle qui se tire de la nécessité d'un premier moteur. La seconde est fondée sur l'impossibilité d'une série infinie d'êtres contingents. Par la troisième, qui n'est qu'une suite de la seconde, saint Thomas prouve l'existence de Dieu en observant qu'il est impossible d'admettre un nombre infini de causes subordonnées entre elles. La quatrième est remarquable : il y a des êtres élevés à différents degrés de perfection ; il faut donc qu'il y ait un être infiniment parfait, auquel tous les autres puissent être comparés, selon qu'ils approchent plus ou moins de la perfection. Enfin la cinquième est tirée de l'harmonie qui règne dans l'univers.

A les bien entendre, toutes ces preuves ne sont que des applications différentes du principe de causalité. Comme si saint Thomas était en droit d'avancer de telles affirmations sur Dieu, en faisant appel à la seule expérience, qui ne fournit pas même, mais présuppose ce principe d'ailleurs insuffisant !

Quoi qu'il en soit, Dieu est, et c'est assez du mouvement pour établir son existence. Mais qu'est-il ?

Dieu sans doute est ineffable. Toutefois, saint Thomas

remarque que le propre du moteur immobile sera de posséder les contraires des formes, ou des qualités, que le mouvement vient attribuer aux choses mobiles. Par conséquent, Dieu n'est ni limité, ni passif, ni composé, ni corporel, ni ignorant, ni en quoi que ce soit imparfait. Au contraire, il est immense, toujours agissant, simple, pur esprit, la science, la perfection même. « *Intelligere Dei est divina essentia, et divinum esse est ipse Deus.* » Saint Thomas ne s'en tient donc pas sur Dieu à l'abstraite notion de l'être. Il développe, il détermine, autant que le permet la langue humaine, les inénarrables attributs de cette divine unité.

De l'existence de Dieu, passant aux rapports de Dieu avec l'homme, saint Thomas explique par la prémotion physique l'accord de la liberté humaine et de la prescience divine. C'est Dieu qui fait chez l'homme le fond de son action. C'est pourquoi, le mal étant simplement une privation de l'être, Dieu n'est pas la cause du mal ; seulement il le permet.

Entre le bien et le mal, saint Thomas établit ensuite une distinction indépendante de la volonté arbitraire de Dieu. Puis, revenant à Aristote, sa morale, comme sa logique, n'est guère que la reproduction des maximes du Stagirite, vivifiées par l'esprit Chrétien. C'est ainsi qu'il voit dans l'esclave un prédestiné, n'hésitant pas, de la sorte, à justifier presque l'esclavage. Et si, au delà de l'existence présente, il annonce une autre et meilleure vie, on chercherait vainement dans ses ouvrages, en dépit d'une politique souvent généreuse autant qu'elle est profonde, quelques traces de la doctrine du progrès.

Avec Albert le Grand et Vincent de Beauvais, saint Thomas représente, dans l'histoire de la philosophie au treizième siècle, l'Ordre entier de Saint-Dominique.

L'Ordre de Saint-François trouve, à la même époque, ses interprètes les plus considérables dans Alexandre de Hales, Bonaventure, Raymond Lulle, Roger Bacon et surtout Duns Scot.

De là, dans le siècle suivant, la doctrine des Dominicains

se personnifiant dans saint Thomas et la doctrine des Franciscains dans Duns Scot, l'ardente opposition des Thomistes et des Scotistes.

Alexandre, de Hales, dans le comté de Glocester, surnommé « le Docteur irréfragable, » enseigna à Paris et mourut en 1245. Il fut un des premiers à mettre à profit les traductions d'Aristote faites par les Arabes et a laissé aussi des commentaires sur le livre de Pierre Lombard.

Or, pendant qu'Alexandre de Hales continuait dans l'Ordre de Saint-François la tradition Péripatéticienne, Jean de Fidenza, plus connu sous le nom de Bonaventure, remettait en honneur la philosophie morale et mystique de l'École de saint Victor. Né en 1221, à Bagnarea, en Toscane, mort en 1274 à Lyon, condisciple de saint Thomas, il ne se rendit pas moins célèbre par son humilité que par sa science. On raconte que lorsque les envoyés du pape Grégoire X furent admis auprès de lui, il le trouvèrent, tout cardinal qu'il était, lavant la vaisselle du couvent. Ses ouvrages, parmi lesquels il faut noter son *Commentaire sur le Maître des Sentences*, mais surtout ses traités mystiques, l'*Itinerarium mentis ad Deum*, l'*Arbre de vie*, le *Carquois*, lui ont valu le surnom précieux de « Docteur séraphique. »

Le novateur de l'Ordre de Saint-François fut Duns Scot, appelé « le Docteur subtil. » Né à Dunse, près de Berwick en Écosse, vers 1275, il mourut en 1308 à Cologne, après avoir enseigné avec éclat dans plusieurs universités, notamment à Oxford et à Paris. Quelques chroniqueurs rapportent qu'enseveli vivant, on le trouva qui s'était dévoré les mains, sur les dernières marches du caveau où on l'avait descendu.

Scot nie la possibilité de rencontrer la certitude dans les connaissances acquises par les sens. D'un autre côté, il affirme que non-seulement les universaux sont des êtres, mais qu'ils sont les seuls êtres réels. Des universaux, par conséquent, grâce au principe d'individuation, proviennent les individus.

Les individus résultent de l'union de la matière et de la forme. Or, suivant Scot, c'est un principe distinct de la

forme et de la matière, une entité particulière, un type éternel, une heccæité qui est la cause déterminante et le lien de cette union.

Mieux inspiré, Scot définit l'âme une force en acte et qui a conscience d'elle-même. Mais il tient pour la liberté d'indifférence et considère les vérités morales comme dépendant uniquement de la volonté arbitraire de Dieu.

Ce sera notamment sur ces trois points, du fondement de la loi morale, de la liberté d'indifférence, du principe d'individuation, qu'opposés les uns aux autres les Thomistes et les Scotistes lutteront entre eux.

Il ne se pouvait d'ailleurs que le Réalisme exagéré de Duns Scot n'appelât pas une réaction. Aussi, presque immédiatement apparaissent les tentatives aventureuses de Raymond Bulle et de Roger Bacon.

Né vers 1235, à Majorque, d'une grande famille originaire de Catalogne ; devenu, à trente ans, moine Franciscain, Raymond Lulle entreprit de convertir les Arabes et d'abolir le Mahométisme. On le vit, pendant de longues années, déployer, pour réaliser son dessein, une activité incroyable ; solliciter les Papes, les conciles et les rois, entreprendre des voyages lointains et sans cesse recommencés. Il mourut à Bougie en 1315, lapidé par le peuple qu'il prêchait. Alchimiste et philosophe, Lulle a laissé un nombre prodigieux d'ouvrages, parmi lesquels on mentionne notamment le *Grand Art*, système ingénieux mais vide, qui devait permettre, par la combinaison de formules abstraites, d'arriver à la science universelle.

L'*Opus Majus*, dû à Roger Bacon, ne le cède en rien au *Grand Art* pour la hardiesse. C'est la même audace, transportée du champ de la spéculation dans le domaine de l'expérience par celui qui fut surnommé le « Docteur admirable. »

Né à Ilchester, dans le Sommerset, en 1214, Roger Bacon, après avoir pris à Paris le grade de docteur, se rendit bientôt suspect à l'Ordre des Franciscains, où il était entré, par ses études opiniâtres de physique et les expériences auxquelles il se livra. La faveur de Gui de Foulques, ancien secrétaire de saint Louis, lequel était parvenu au trône pontifical

sous le nom de Clément IV, ne fit qu'envenimer contre lui les haines. C'est pourquoi Clément IV étant mort, Bacon fut obligé de comparaître, à l'âge de soixante-quatre ans, devant une assemblée de son Ordre, qui se tint à Paris en 1278, sous la présidence du supérieur, Jean d'Esculo. Condamné, jeté en prison, c'est à peine si, par ses supplications, il parvint à obtenir sa liberté, plusieurs années après que Jean d'Esculo, sous le nom de Nicolas IV, se fut assis dans la chaire de saint Pierre. Il mourut en 1294, méconnu par ses contemporains et victime de son inventif génie. Car s'il n'est permis de lui faire honneur d'aucune découverte certaine, on ne peut nier du moins qu'il n'ait soupçonné, avec une sagacité vraiment merveilleuse, les plus étonnants prodiges de la science moderne.

« On peut faire jaillir du bronze, dit par exemple Roger Bacon, dans son traité *De Secretis artis et naturæ*, des foudres plus redoutables que celles de la nature : une faible quantité de matière préparée produit une horrible explosion accompagnée d'une vive lumière. On peut multiplier ce phénomène jusqu'à détruire une ville et une armée. L'art peut construire des instruments de navigation tels, que les plus grands vaisseaux, gouvernés par un seul homme, parcourent les fleuves et les mers avec plus de rapidite que s'ils étaient remplis de rameurs. On peut aussi faire des chars qui, sans le secours d'aucun animal, courent avec une vitesse inouïe. »

Il est impossible de s'y tromper, il circule dans les écrits de Raymond Lulle et de Roger Bacon un souffle précurseur des temps nouveaux. L'âge d'or de la Scolastique est passé; sa décadence commence. En relevant le Nominalisme abattu, un autre Franciscain, Guillaume d'Occam, auditeur de Duns Scot, hâte cette décadence et inaugure une troisième période.

XXXIII

LES NOVATEURS

On a dit que « la Scolastique était, dans son résultat général, la première insurrection de l'esprit moderne contre l'autorité. » Avec Guillaume, né au village d'Occam, dans le comté de Surrey, en 1280, mort à Munich en 1347, cette insurrection devient complète. Elle touche à la fois à la politique, à la religion, à la philosophie.

Occam vint à Paris et y enseigna. Là, il n'hésita pas à prendre parti pour Philippe le Bel contre Boniface VIII. Excommunié par Jean XXII en 1328, il chercha un asile auprès de Louis de Bavière, partisan de l'anti-pape Pierre de Corberie, et déclara fièrement au prince qu'il le défendrait de sa plume, pourvu que lui-même le défendît de son épée. « *Tu me defendas gladio, ego defendam te calamo.* » Évidemment, c'était l'avénement de la libre pensée dans les affaires de l'Église et de l'Etat. En philosophie, Occam ne se montra pas moins audacieux. Attaquant à la fois Thomistes et Scotistes, il professa qu'il n'y a point d'entités et qu'il n'y a pas non plus d'idées générales en Dieu. Il répétait que les êtres ne doivent pas être multipliés sans nécessité : « *entia non sunt multiplicanda præter necessitatem,* » et, méritant le surnom de prince des Nominaux, « *princeps Nominalium,* » il assurait le définitif triomphe du Nominalisme.

Telle fut la vivacité des attaques d'Occam que, pour les repousser, Thomistes et Scotistes s'unirent dans un commun Réalisme : Henri Gœthals, Thomas de Bradwardine, Thomas de Strasbourg, W. Burleigh. Mais les phalanges du Nominalisme se grossissaient chaque jour de nouvelles

recrues, Durand de Saint-Pourçain, Jean Buridan, Gabriel Biel, Raymond de Sébonde, Pierre d'Ailly.

De là cette période obscure, agitée, toute de transition, à laquelle Leibniz songeait sans doute, lorsqu'il remarquait « qu'il y a de l'or dans le fumier de la Scolastique, » et qui devait aboutir aux sublimes découragements du mysticisme. En effet, tandis que Tauler et Ruysbrock en Allemagne font revivre les enseignements de Denis l'Aréopagite; en France, Jean Gerson écrit sa *Théologie mystique* et son traité *De parvulis ad Deum ducendis*. Au delà de l'humilité et de la contemplation, Gerson avoue ne rien savoir ; il tient en profond dédain les disputes de l'École ; ce qui captive uniquement cette belle âme, c'est la paix, ce sont les délices de la vie intérieure. Peut-être est-ce à lui qu'il faut rapporter ce livre, si préférable à tous les livres sortis de la main des hommes ; ce livre qu'on relit toujours sans se lasser jamais ; qui a des baumes pour toutes les blessures, des adoucissements pour toutes les douleurs, des conseils pour toutes les perplexités, l'*Imitation* enfin, ce livre de tous les temps, mais qui appartient à une civilisation qui allait disparaître.

En effet, le Mysticisme s'accordant, au fond, avec le Néoplatonisme, peu à peu on répudie Aristote, pour revenir à Platon. On y revient d'ailleurs avec enthousiasme, mais sans servilité. Car, chose singulière! les idéalistes les plus extrêmes restent Nominalistes, c'est-à-dire libres penseurs. Aussi bien, est-ce moins Platon lui-même que l'antiquité tout entière que l'on retrouve, et avec amour. D'un autre côté, le goût de l'analyse et des sciences physiques s'emparant des intelligences, on se précipite à l'étude de la nature avec les empressements du sensualisme et du scepticisme. On croirait que toutes les traditions, que toutes les données de l'esprit sont confondues dans un nouveau chaos. Mais du chaos sortiront bientôt l'ordre et la lumière, et de ce conflit de visées contraires naîtra un monde rajeuni.

« Le moyen âge, a-t-on dit avec raison, le moyen âge, si profond, si original, si poétique dans l'élan de son enthou-

siasme religieux, n'est, sous le rapport de la culture intellectuelle, qu'un long tâtonnement pour revenir à la grande école de la noble pensée, c'est-à-dire à l'antiquité. La renaissance, loin d'être un égarement de l'esprit moderne, fourvoyé après un idéal étranger, n'est que le retour à la vraie tradition de l'humanité civilisée. »

Ce retour fut laborieux. Chaque philosophe, dans cette période de crise, se pose en réformateur, qui ne relève que de lui-même. On peut néanmoins ramener à trois groupes principaux tous les réformateurs de ces temps tumultueux : réformateurs à tendance idéaliste, réformateurs à tendance empirique, réformateurs mystiques.

Dans le premier groupe, se distinguent Marsile Ficin, Patrizzi, Ramus, Jordano Bruno; dans le second, Pomponat, Télésio, Vanini, Campanella; dans le troisième, Reuchlin, Agrippa, Paracelse, Van-Helmont.

Au douzième siècle, les Arabes avaient fait connaître Aristote. Au quinzième siècle, sans le vouloir, en s'emparant de Constantinople, ils divulguent Platon. Et déjà Gémiste Pléthon, Bessarion, avaient révélé les doctrines, jusqu'alors mal connues, du fondateur de l'Académie. Secondé par les Médicis, en 1483, Marsile Ficin publie à Florence une traduction complète de ses œuvres, lui voue une sorte de culte, lui conquiert de nombreux adeptes, dont l'admiration va presque jusqu'à l'idolâtrie.

Toutefois, cette admiration n'est pas désintéressée. En exaltant Platon, c'est contre Aristote que l'on proteste et contre tout l'ordre scolastique, dont le Stagirite est censé être le représentant. Vainement Patrizzi, entre le Péripatétisme et le Platonisme, essayera une sorte de conciliation. Ramus attaque l'Aristotélisme avec une fougue impétueuse et périt misérablement dans la nuit de la Saint-Barthélemy, victime de son audace et des haines d'école qu'il a provoquées.

Épris de Pythagore et de Platon, le Dominicain Bruno, né à Nole, renouvelle le panthéisme des Alexandrins. Plus poëte que philosophe, après avoir promené dans l'Europe entière son esprit d'inquiétude et d'aventure, il est arrêté à Venise et transféré à Rome par ordre de l'Inquisition. Son

ouvrage intitulé : *Spaccio della bestia trionfante* fournit notamment contre lui des accusations d'impiété et d'athéisme. Il entend, sans s'émouvoir, prononcer son arrêt de mort. « La sentence que vous portez vous trouble peut-être en ce moment plus que moi, » dit-il à ses juges. Et ce calme ne l'abandonne pas un instant sur le bûcher où il expire, en 1600.

Il faut le reconnaître; un semblable idéalisme était loin d'être un rempart contre l'empirisme contemporain. Il tendait bien plutôt à le favoriser. Aussi, n'est-ce point parmi les philosophes que l'empirisme rencontre des adversaires. Le pouvoir séculier et le pouvoir ecclésiastique se chargent seuls, mais d'une manière violente, de le réprimer.

Pomponat, médecin de Bologne, en niant la liberté et l'immortalité de l'âme; Télésio, en exagérant la portée de l'expérience; le Dominicain Campanella, par ses écrits où il rapporte tout aux sens et ses hardiesses d'indépendance qui le firent languir vingt-sept ans dans les fers, à la suite de complots tramés dans les Calabres; représentent la tendance empirique. Mais c'est surtout chez Vanini qu'elle trouve sa plus énergique expression.

Né à Taurisano, près de Naples, vers 1584, *Ucilio,* dit Jules-César Vanini, à la fois théologien, philosophe, physicien; esprit ardent et ennemi passionné de la Scolastique, employa ses meilleures années à parcourir l'Allemagne, la Hollande, la Belgique, la Suisse, l'Angleterre, la France, enseignant et s'instruisant tour à tour. Accusé d'athéisme devant le parlement de Toulouse, malgré une défense parfois éloquente et où il déclare qu'un brin de paille suffit à prouver l'existence de Dieu, il fut condamné à être brûlé vif. Ses mœurs suspectes, autant que ses doctrines, le conduisirent au bûcher, sur lequel il périt en 1619. Il avait composé deux ouvrages intitulés l'un : « *Amphitheatrum providentiæ divinæ magicum,* » l'autre : « *De admirandis naturæ, reginæ deæque mortalium, arcanis,* » et où d'ironiques effronteries ne servent qu'à aggraver le matérialisme le plus explicite. « Dis-moi, mon cher Jules, ton sentiment sur l'immortalité de l'âme, » se fait demander Vanini par un

interlocuteur. Et il répond : « Excuse-moi, je te prie. — A. Pourqui cela? — V. J'ai fait vœu à mon Dieu de ne pas traiter cette question, avant d'être vieux, riche et Allemand. » Et ailleurs il s'écrie : « Ce monde est une maison de fous, » s'empressant d'ajouter : « à l'exception des princes et des Papes »

Malgré les bûchers, les égorgements, les supplices, avec ses excès mais avec ses revendications légitimes, la libre pensée suivait son cours. Et le mysticisme, de son côté, conspirait avec l'empirisme. Car, au milieu des mystères où ils s'enveloppent et des rêveries où ils se perdent, Reuchlin, Agrippa, Paracelse, Van-Helmont, Cardan, Robert Fludd, sont, en définitive, de curieux observateurs, qui, par les chimères de l'alchimie, par la recherche de la pierre philosophale et celle de l'or potable, préludent aux solides découvertes de la physique.

Au demeurant, l'engouement pour les sciences expérimentales et naturelles était général. Accrédité par Montaigne, par Charron, par Sanchez, l'Épicurisme était devenu universel, tandis que Juste-Lipse essayait inutilement de restaurer le Stoïcisme. Et avec l'Épicurisme, l'athéisme suivait. On connaît ces vers du poëte Théophile :

« Une heure après sa mort notre âme évanouie
Sera ce qu'elle était une heure avant sa vie. »

Ces vers résument la pensée du seizième siècle. L'unité des croyances était donc dissoute, et, manifestement, la Scolastique avait pris fin. Préparée par Jean Huss et Jérôme de Prague, accomplie par Luther, Ulrich de Hutten et Mélanchton, propagée par Érasme et Vivès, la Réforme, dans cette dissolution de l'ancien régime des consciences, avait connivé avec la philosophie.

Or, par une coïncidence remarquable, en même temps que tombaient les barrières du monde moral, la découverte de l'Amérique reculait, aux yeux des générations surprises, les limites du monde physique. En tout sens, l'unité des croyances était brisée.

L'invention de la boussole, de l'astrolabe, du télescope,

l'usage même de la poudre à canon devaient servir à reconstituer l'unité du monde physique.

Comment se rétablirait l'unité du monde moral? L'invention de l'imprimerie, l'emploi des langues vulgaires, l'établissement des Académies, la science politique organisée par Machiavel et par Bodin, la participation de la classe moyenne au maniement des affaires, annonçaient du moins une existence nouvelle des esprits.

« Magnus ab integro seclorum nascitur ordo. »

XXXIV

LE SEIZIÈME SIÈCLE, BACON

Rappelons en peu de mots le dessein que nous nous sommes proposé. Nous ne nous sommes proposé rien moins que de faire l'histoire de la pensée humaine, depuis l'antiquité jusqu'au siècle présent, afin d'en constater les écarts, d'en marquer les erreurs, mais en même temps d'en signaler les constants progrès. Et déjà nous avons rempli une partie de cet immense programme. Car après avoir traversé les religions et les doctrines de l'Orient, d'où dérive toute philosophie, mais où ne prévaut aucune philosophie ; nous avons considéré les développements de l'intelligence humaine en Occident, c'est-à-dire en Grèce d'abord et en Italie.

Éblouis par le spectacle de la nature, les premiers philosophes se perdent dans l'étude des phénomènes, jusqu'au moment où Socrate, usant de toutes les ressources de sa pressante ironie, désabuse les esprits des subtilités des Sophistes et des recherches physiques, en leur faisant comprendre l'importance qu'il y a à se connaître soi-même. Du mouvement Socratique naît le dogmatisme spéculatif de Platon et d'Aristote, et, par une dégénérescence déplorable de leurs sublimes théories, le dogmatisme pratique d'Epicure et de Zénon. Puis, sous la dénomination de scepticisme, la Sophistique reparaît, qui envahit tout.

L'Italie ne suffit pas à réparer les caducs enseignements de la Grèce. Elle se borne à les reproduire, sans en prendre toujours le plus sûr, ni le meilleur. De la sorte, la pensée s'affaisse, languit, et, dévoyée, n'a plus où se prendre, lorsque intervient le Christianisme, qui, propagé par les Pères,

pénètre les âmes de ses dogmes réparateurs. Vainement les Alexandrins tentent-ils obstinément de maintenir le passé, en l'asseyant sur les bases de l'avenir. Leurs efforts impuissants aboutissent presque au ridicule.

Toutefois, de cette lutte, d'ailleurs si regrettable, du Christianisme et du paganisme, résulte un double avantage. D'un côté, les traditions de l'antiquité sont maintenues. De l'autre, la contradiction même force la doctrine Chrétienne à se résoudre en affirmations, qui ne laissent aucune place à l'équivoque. Ainsi restaurée et comme créée une seconde fois, la pensée manifeste par des expansions nouvelles les inépuisables ressources de sa vitalité.

En effet, l'année même où Justinien fait fermer les dernières écoles de la Grèce ; cette même année, des conciles provinciaux s'occupent, dans les Gaules, d'assurer la prospérité des écoles qui se sont élevées à l'ombre des cloîtres, des cathédrales et des monastères. Les écoles n'ont donc pas cessé un seul instant d'exister, et, dès 529, la période des écoles par excellence, la Scolastique a commencé.

Mais c'est surtout au huitième siècle que la Scolastique apparaît avec une organisation qui lui est propre, pour durer jusqu'à la fin du seizième siècle.

Du huitième au douzième siècle, Roscelin, Guillaume de Champeaux, Abélard posent et débattent le difficile problème qui occupera toute cette époque. Le treizième siècle, qui voit Albert le Grand, saint Thomas, Duns Scot, est l'âge d'or de la Scolastique. Du quatorzième au seizième siècle, après avoir complétement relevé de la théologie et s'être aveuglément soumise à Aristote, la pensée humaine fait acte de la plus turbulente indépendance. Ce ne sont, de toutes parts, que des novateurs, matérialistes tels que Vanini, idéalistes tels que Bruno, mystiques tels que Van-Helmont. Et cette ardeur d'innovation est singulièrement enflammée par le miraculeux concours des événements les plus inattendus, l'invention de la poudre, de l'imprimerie, de la boussole, la découverte de l'Amérique, la divulgation de l'antiquité par les Grecs chassés de Constantinople, la formation des classes moyennes, l'autorité qu'obtiennent

dans l'usage les langues vulgaires et simultanément l'établissement des Académies. Aussi le seizième siècle est-il salué par les contemporains, comme il devait l'être par la postérité, de la dénomination glorieuse d'âge de la renaissance.

Serait-ce à dire que le moyen âge n'eût été pour la pensée qu'une espèce de mort, ou, si l'on veut, qu'un long sommeil? Ou bien, tout au contraire, à l'exemple d'esprits chagrins et prévenus, est-il raisonnable de ne voir dans la renaissance qu'une déviation de l'esprit humain, presque une déchéance?

Répondons discrètement : ni l'un, ni l'autre.

Que le moyen âge n'ait pas été une époque d'évanouissement intellectuel, c'est ce que prouvent d'une manière éclatante les merveilleux travaux de ses docteurs, et il n'y a pas jusqu'aux subtiles discussions qui trop souvent l'occupèrent, où ne se découvre un sens profond. Encore une fois, Leibniz trouvait de l'or dans cette boue. « *Aurum latere in stercore illo scolastico barbariei.* »

Est-il besoin davantage d'établir que le moyen âge n'était pas le milieu définitif où devait s'arrêter l'humanité? Douée de perfectibilité, les progrès de l'humanité n'ont point leur terme sur cette terre, où elle est voyageuse, et, s'il est vrai de remarquer avec Pascal « que toute la suite des hommes pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement, » n'est-il pas exact aussi d'affirmer que, de même que l'antiquité n'a été, à beaucoup d'égards, que l'enfance de l'humanité, le moyen âge n'a été que sa jeunesse, durant laquelle le Christianisme, ce précepteur divin, lui a inculqué des principes désormais inamissibles? A notre sens, la virilité de l'humanité ne date que du dix-septième siècle.

Supérieure à l'antiquité par sa méthode, par ses vues sur l'âme et sur Dieu ; plus libre que la Scolastique, à l'endroit de la théologie dont elle se distingue toujours, dont parfois même elle ose se séparer ; en outre, moins dépendante des anciens, à qui elle mesure ses respects; jamais

philosophie n'a été plus pleine que celle du dix-septième siècle. Elle embrasse l'homme tout entier, âme et corps; non contente de s'occuper de nos destinées immortelles, elle travaille à améliorer même ici-bas notre condition. Jamais non plus philosophie n'a été plus une, j'ajoute de la seule unité qui nous soit permise, laquelle implique inévitablement la dualité de la matière et de l'esprit.

Platon et Aristote représentent dans l'antiquité cette dualité. Au dix-septième siècle, elle se personnifie dans Descartes et Bacon.

C'est Bacon qui mène le chœur des philosophes de l'expérience et de la sensation. A lui se rattachent Gassendi, le restaurateur de l'Épicurisme; Hobbes, le théoricien de toutes les tyrannies, de la tyrannie des despotes comme de la tyrannie des assemblées. — C'est Descartes qui assigne au spiritualisme ses formules et institue les démonstrations invincibles qui empêcheront cette noble doctrine de jamais succomber parmi nous. Malebranche, par l'inclination de son mystique génie, Spinoza par entraînement géométrique, pourront mettre en saillie les côtés excessifs, périlleux du Cartésianisme. Bossuet, Fénelon sauront le réduire et l'assagir. Enfin, si Pascal vient à le compromettre par sa défiance de la raison; Locke par son sensualisme; Bayle par son scepticisme; une vaste et conciliante intelligence se rencontrera, qui, dans une synthèse harmonieuse, réunissant les principes corrigés, offrira l'expression la plus magnifique et la plus haute de la philosophie au dix-septième siècle. A Pascal Leibniz opposera le *Discours de la conformité de la raison et de la foi;* à Locke les *Nouveaux Essais;* à Bayle la *Théodicée.*

A la suite de Descartes, de Bacon, nous avons nommé les hommes dont nous aurons particulièrement à étudier les doctrines au dix-septième siècle.

Des deux tendances, matérialiste et spiritualiste, dont Bacon et Descartes furent les promoteurs, celle qui devait dominer la première, c'était évidemment la tendance matérialiste ou expérimentale. L'ordre chronologique le voulait ainsi. Ajoutez à cela que l'intelligence humaine, fati-

guée, abîmée d'abstractions, était avide de réalité. C'est pourquoi, elle se tourna avec amour vers l'exploration de la nature. C'est pourquoi, rien ne surpasse les conquêtes qu'elle fit, au seizième siècle et au commencement du dix-septième, dans ces domaines, depuis longtemps abandonnés. En effet, voyez! Copernic expose le vrai système du monde. Képler, après vingt-deux ans d'héroïque labeur, en vérifie les lois. Viète a la première idée de l'application de l'algèbre à la géométrie. De Dominis explique l'arc-en-ciel. A peine Vésale a-t-il inauguré la science de l'anatomie que Servet découvre la circulation pulmonaire, Harvey la circulation générale, Aselli les vaisseaux chylifères. Plus grand qu'eux tous, et, malgré d'inqualifiables oppositions, Galilée ou confirme leurs inventions, ou se montre, en tous sens, créateur à son tour. Il proclame « que la philosophie est écrite dans la nature et que ce grand livre est écrit en caractères mathématiques. » Mais Galilée lui-même, à certains égards, le cède à Bacon.

Ce n'est pas que Bacon ait attaché son nom à aucune découverte. Guidé par une sagacité supérieure, il a soupçonné et entrevu les solutions de nombreux problèmes, par exemple, la compressibilité des liquides, les lois de l'acoustique, celles de la pesanteur, la théorie des analogues. De son propre aveu, il n'a rien découvert. Mais, ce qui importe davantage, il a appris aux autres à découvrir. C'est à lui que revient l'honneur d'avoir mis en lumière la méthode, qui devait féconder les sciences naturelles, et, bien appliquée, les sciences psychologique et métaphysique elles-mêmes.

Avant de chercher à nous rendre compte de cette méthode, apprenons à connaître son auteur, et comme il y a deux hommes dans Bacon, le chancelier d'Angleterre et le spéculatif, considérons successivement l'homme d'État et le philosophe. Et d'abord parlons de l'homme d'État.

François Bacon naquit en 1560, à Londres, dans le Strand. Il était le dernier fils de Nicolas Bacon, garde des sceaux d'Élisabeth, de cette reine qui, à toutes les vanités féminines, joignit l'hypocrisie et l'astuce violente de son père.

Placé, de bonne heure, au collége de la Trinité à Cambridge, François Bacon fit paraître une rare précocité. Élisabeth l'appelait, en se jouant, « son petit chancelier, » et on raconte que lui ayant demandé un jour quel âge il avait, l'enfant répondit avec tout l'à-propos d'un courtisan consommé : « Deux années de moins que le bienheureux règne de Votre Majesté. » C'étaient bien là les débuts de l'homme qui devait prendre pour devise et mettre en pratique cette équivoque maxime : « *Gloria in obsequio.* » « Ma gloire est dans l'obéissance. »

A dix-huit ans, Bacon faisait un voyage en France, où, malgré son extrême jeunesse, il devenait entre la reine et son ambassadeur un utile intermédiaire. Tout semblait lui présager une rapide fortune. Mais son père étant mort prématurément, Élisabeth se borna à le gratifier du titre, purement honorifique, de conseiller extraordinaire. La survivance de greffier de la Chambre Étoilée qu'il obtint peu de temps après, mais dont il ne devait entrer en possession qu'au bout de vingt années, n'améliorait pas sa situation. Vainement était-il devenu, par ses travaux et par ses talents, un des membres les plus distingués de la corporation des avocats de Grays'Inn. Vainement encore les suffrages de ses compatriotes l'avaient-ils appelé plusieurs fois à siéger au parlement. La protection du comte d'Essex lui-même, qui le favorisait et le comblait, restait inefficace. Découragé, rebuté, on rapporte que, comme plus tard Cromwell, il songea à s'expatrier.

Malheureusement, il n'exécuta pas cette résolution extrême, et le comte d'Essex, irrité par la faction des Cécil, de Raleigh et de Coke, ayant eu la folie de tramer une conspiration contre la reine, Bacon, en sa qualité de conseiller extraordinaire, fut chargé de soutenir, devant le parlement, l'accusation. Il subit, il accepta cette odieuse nécessité. Sous le coup de sa parole, la tête de son bienfaiteur tomba.

Pour prix d'une telle lâcheté, Bacon ne recueillit qu'un universel opprobre, et Élisabeth, qu'il fatiguait de ses sollicitations, se contenta de lui répondre « qu'elle ne savait

quelle autorité pourrait avoir comme magistrat celui que l'on méprisait comme homme. »

Il fallut l'avénement de Jacques Ier (1603) pour que Bacon vit enfin son ambition satisfaite. Mais alors elle le fut pleinement. Car en même temps que son frère aîné, Antoine Bacon, le rendait, par son testament, maître d'un opulent héritage, il réussissait, au delà de toute espérance, à capter la faveur d'un prince pédant, frivole, vaniteux. Jacques le faisait successivement chevalier, conseiller ordinaire, attorney général, garde des sceaux, lord grand chancelier, baron de Vérulam, vicomte de Saint-Alban. Bacon était porté au faîte du pouvoir. On rougit, en songeant à la manière dont il en usa. Instrument docile du roi, serviteur dévoué tour à tour de deux infâmes favoris, Robert Carr, duc de Sommerset, et Georges Villiers, duc de Buckingham, il toléra, il protégea leurs déprédations, et si lui-même il ne vendit pas la justice, il souffrit du moins qu'on la lui payât. Il n'y eut pas jusqu'à ses domestiques, qui, grâce à son incurie, abusèrent des sceaux, dont il était dépositaire. Son administration, en un mot, offrit l'image de tous les désordres qui devaient, entre autres causes, amener en Angleterre une terrible et prochaine révolution.

Le parlement de 1621, où prirent naissance les partis des whigs et des tories, se chargea de commencer ces redoutables représailles. La Chambre des Communes, citant Bacon devant la Chambre des Lords, l'accusa de vénalité et de corruption, *of bribery and corruption.* Bacon aurait pu se défendre. Soit qu'il cédât aux instances du roi qui pouvait craindre de compromettantes révélations, soit qu'il fût accablé par l'évidence des charges amassées contre lui, il ne le fit pas. Il préféra s'avouer coupable, s'en remettant à la clémence de ses juges, qu'il conjurait « de ne pas briser le roseau qui plie. » On n'eut aucun égard à ses prières. Il fut frappé d'une amende de quarante mille livres sterling, condamné à être emprisonné à la Tour aussi longtemps qu'il plairait au roi, déclaré incapable de toutes charges et dignités, banni de toute l'étendue du ressort de la Cour.

Jacques Ier atténua les effets de cette sentence. Il dé-

chargea Bacon de l'amende, ne le laissa à la Tour que peu de jours, le releva de son incapacité. Mais il ne lui rouvrit jamais l'accès aux honneurs. C'était le blesser au cœur.

Pour reconquérir la faveur royale, sans laquelle il semblait qu'il ne pût vivre, Bacon n'épargna cependant ni supplications, ni flatteries, ni bassesses. Il écrivit une histoire de Henri VII, qu'il dédia au prince de Galles. Il s'offrit à négocier le mariage de ce prince et de Henriette de France. Il se plaignit avec larmes du sort misérable où il était réduit, représentant « qu'après avoir porté le sac, il ne pouvait se résoudre à porter la besace. » Tout fut inutile. Ni Jacques Ier, ni Charles Ier, dont il vit les commencements, ne lui rendirent un rôle politique, et ce lui fut peu d'être de nouveau appelé au parlement. Il n'y siégea pas et mourut de chagrin autant que de maladie, en 1626, à l'âge de soixante-cinq ans. Heureux, si au lieu de ramper dans les sentiers fangeux de l'ambition, il eût toujours habité ces sereines régions de la science, où l'emportait le vol audacieux de son génie!

En effet, dans Bacon, à côté du politique, apparaît le savant.

Bacon avait à peine seize ans et était encore assis sur les bancs de Cambridge, que déjà il roulait dans son esprit le projet d'une réforme philosophique. A vingt-cinq ans, sous le titre fastueux de *The greatest Birth of the times*, « *Temporis partus maximus*, » il traçait comme une première ébauche de son dessein. En 1605, il accusait plus nettement sa pensée. En 1610, il publiait enfin son *Instauratio magna*, monument qui devait l'immortaliser, tout inachevé qu'il était.

L'*Instauratio magna* se compose de six parties, auxquelles se rattachent un grand nombre de traités accessoires.

I. *De Dignitate et augmentis scientiarum.*
II. *Novum Organum.*
III. *Historia naturalis.*
IV. *Scala intellectus.*
V. *Prodromi, sive anticipationes philosophiæ secundæ.*
VI. *Philosophia secunda, vel activa.*

Nous apprécierons ultérieurement cette œuvre gigantesque de Bacon. Complétons présentement la liste de ses écrits. Ils peuvent se ramener, en somme, aux deux titres généraux de *Philosophie universelle et naturelle* et de *Philosophie pratique.*

PHILOSOPHIE UNIVERSELLE ET NATURELLE.

Description du globe intellectuel.
Système du ciel.
Dissertation sur le flux et le reflux.
Pensées sur la nature.
Traité des principes et des origines.
Nouvelle Atlantide.

PHILOSOPHIE PRATIQUE.

Essais de morale et de politique.
La sagesse des anciens.
Méditations religieuses.
Prière de Bacon.
Profession de foi.
Dialogue sur la guerre sacrée.

Une verve intarissable, une incomparable finesse, une imagination brillante, se remarquent dans ces ouvrages, rédigés d'abord en anglais, mais que Bacon traduisit, ou fit traduire en latin, sachant bien, comme le devait dire plus tard Rivarol, « qu'il n'y a que les langues mortes qui soient immortelles. »

Philosophe, Bacon était en même temps un jurisconsulte éminent, dont la profondeur étonnait Leibniz, et il ne tint pas à lui que la Grande-Bretagne n'eût un corps régulier de lois. Il travailla, du moins, à calmer les dissensions, qui désolaient, de son temps, les Églises nationales ; et, avec utilité, à réunir les deux royaumes d'Écosse et d'Angleterre. Enfin, pourquoi omettrions-nous de mentionner, qu'au milieu de toutes ses défaillances, il se montra toujours animé par ce sentiment religieux, qui est comme la marque distinctive des grandes âmes ? Ce sentiment éclate, à chaque instant, dans ses écrits, notamment dans la prière

qui termine la préface du *De augmentis ;* dans la profession de foi qui clôt toute la série de ses œuvres ; dans cette maxime, si souvent et si justement citée « qu'un peu de philosophie naturelle nous détourne de la religion, que beaucoup nous y ramène. » Aussi le savant et pieux abbé Émery n'a-t-il pas hésité à composer un livre qu'il a intitulé *Christianisme de Bacon.*

Certainement, à y réfléchir, les mérites du savant chez Bacon, couvrent, en quelque manière, les fautes du politique. Néanmoins l'opprobre de l'homme public a toujours offusqué en lui la gloire du philosophe. Parmi ses contemporains, le poëte Cowley, Addison, Collins, Glanville sont les seuls qui fassent de lui un public éloge. Si, au dix-septième siecle, il est invoqué par Hooke et par Boyle, en revanche Locke ne le nomme qu'une fois et Newton ne le nomme jamais.

Sa fortune sur le continent a été moins mauvaise. Au dix-septième siècle, Gassendi, Descartes, Leibniz, Malebranche, Bayle, Boerhaave le citent avec honneur. Au dix-huitième siècle, on ne se contente pas de le louer, on l'admire, et cette admiration elle-même devient de l'enthousiasme. Voltaire, dans ses *Lettres Anglaises ;* Condorcet, dans son *Tableau historique des progrès de l'esprit humain ;* d'Alembert, dans la préface de l'*Encyclopédie* lui dressent un piédestal. Enfin la Convention, sur le rapport de Lakanal, décrète, comme un service qu'elle croit rendre à l'humanité, l'impression et la traduction des œuvres du philosophe Anglais.

Un tel engouement devait avoir ses retours. M. de Maistre, dans son *Examen de la philosophie de Bacon* s'est appliqué à rabaisser l'auteur du *Novum Organum,* autant que le dix-huitième siècle avait mis de passion à l'exalter. A Dieu ne plaise que nous nous associions à ce pamphlet, où débordent l'ignorance et l'acrimonie. Nous préférerions de beaucoup, en parlant de Bacon, répéter avec Voltaire ce que lord Bolingbroke disait du duc de Marlborough : « C'était un si grand homme que j'ai oublié ses vices. » Aussi bien, Bacon lui-même a pris soin de nous dicter notre conduite à

son égard. A la fin de son testament, ce grand homme humilié lègue sa mémoire « aux discours des hommes charitables, aux nations étrangères, aux âges futurs. » Nous sommes les âges futurs, les nations étrangères, auxquelles s'adressait Bacon; c'est à nous de recueillir, comme il convient, le legs qu'il nous a fait. Ne parlons de sa mémoire qu'avec des discours charitables, et que notre aversion pour ses faiblesses ne nous empêche pas de rendre à son génie une justice méritée.

Son génie, c'est sa doctrine.

Quel but s'est proposé Bacon? Quelle a été sa méthode? Quels en ont été les résultats?

XXXV

BACON

C'est le propre de tous les novateurs de tenir en mépris, ou d'oublier les travaux de leurs devanciers. Plus respectueux envers ceux qui les ont précédés, ils oseraient moins. Leur injustice devient comme la rançon de leur génie.

Bacon, dans les écrits de sa jeunesse, commit cette ordinaire injustice et se laissa aller à un dédain irréfléchi à l'endroit de l'antiquité et des antérieurs. Plus tard, mûri par les années, assagi par l'étude, il sut rendre à Platon, à Aristote, aux hommes surtout du seizième siècle, un hommage mérité. Sans doute il accuse Aristote de ressembler aux princes Ottomans, qui égorgent leurs frères, afin de régner sans partage. Et une telle imputation est amenée peut-être par la persistance inexplicable que mit le Stagirite à ravilir la doctrine de son maître. — Sans doute encore, il lui reproche d'avoir voulu construire l'univers avec ses catégories. Et de semblables paroles se peuvent, jusqu'à un certain point, justifier, pour qui sait quel mélange extraordinaire se rencontre chez Aristote d'observation pénétrante et d'abstraction. Mais nul ne professe une admiration plus franche que Bacon pour les hautes parties d'Aristote, pour la plupart de ses travaux de logique, son *Histoire des Animaux,* ses analyses incomparables. Au demeurant, Bacon n'est donc point un détracteur de l'antiquité ; c'est lui qui a écrit « que le temps, comme un fleuve, ne porte jusqu'à nous que les choses légères, tandis que de solides trésors restent à jamais enfouis dans ses profondeurs. » Tant il était persuadé que les âges écoulés recèlent un prodigieux amas de connaissances !

Mais ce respect de Bacon pour ceux qui l'ont précédé n'est point dépendance. A ses yeux, l'antiquité est la jeunesse du monde, «*Antiquitas seculi juventus mundi.*» Plus âgée de deux mille ans que l'antiquité, il estime que son époque est appelée à des découvertes que l'antiquité ne soupçonnait pas. Car il voit dans la vérité «la fille du temps, non de l'autorité.» « *Veritas, filia temporis, non auctoritatis.* » C'est pourquoi, sans rompre avec le passé, d'un libre élan il s'élance vers l'avenir.

Aussi bien, le but que se propose Bacon, c'est, avant tout, la connaissance de la nature. Or, les anciens l'ont étudiée un peu au hasard. Ils ont comme navigué, en dirigeant leur marche sur la marche des étoiles. Bacon suivra une direction plus savante; il usera de toutes les ressources de l'art nautique, il aura sa boussole.

Cette boussole, Bacon la trouvera-t-il dans le consentement universel? Ce serait là une direction bien peu sûre. Car, outre que c'est la vérité qui fait le consentement et non pas le consentement la vérité, qui ne remarque que l'opinion du commun des hommes touchant la nature n'est pas science, mais préjugé?

Le syllogisme ne serait guère un moyen d'investigation meilleur. Non pas qu'il faille le proscrire et qu'il ne soit d'aucun usage. Mais employé uniquement, il n'aboutit qu'à une sorte de tournoiement de la pensée, « *vertigo.* » Les majeures, sur lesquelles il s'appuie, sont autant de principes qu'il suppose, sans pouvoir même les vérifier.

Enfin, la recherche des causes finales elle-même n'est d'ordinaire qu'une décevante contemplation. Il est vrai qu'en considérant la destination des choses, on parvient plus aisément, peut-être, à pénétrer leur nature. Mais, le plus souvent, l'usage se tourne en abus et on se figure, par exemple, avoir expliqué ce qu'est la lumière, quand on a dit qu'elle est faite pour éclairer. La recherche des causes finales est surtout propre à nous inspirer des sentiments d'admiration respectueuse pour Celui qui a su, avec un si bel ordre, accommoder les moyens aux fins. Mais elle est à peu près stérile dans la science. «Comme la vierge consa-

crée aux autels, elle n'enfante pas. » Or, ce n'est pas une félicité purement spéculative que poursuit Bacon « *felicitas contemplativa.* » Il se porte le gérant des affaires de l'humanité, « *res et fortuna humana,* » et prétend, en développant ses connaissances, améliorer, même ici-bas, sa condition.

Pour connaître la nature, il est, avant tout, nécessaire, suivant Bacon, d'écouter sa voix, d'être attentif à sa dictée, et, comme un fidèle écho, de reproduire ses sons, « *iterare ac resonare.* » C'est directement avec elle que la lutte doit s'engager. Elle est un Protée, qui ne livrera son secret, que si on la met à la torture. Il faut qu'un commerce étroit s'établisse entre l'esprit et les choses « *commercium mentis et rerum.* » Que dis-je? c'est une solennelle union que Bacon réclame entre la nature et l'homme, qui en est le ministre et l'interprète. Lui-même va dresser le lit nuptial, et sur un ton lyrique, il célèbre, à l'avance, l'infaillible fécondité de cet hymen, dont l'expérience est le flambeau.

Tel est le but que se propose Bacon; tels sont les préliminaires de sa méthode. Rendons-nous compte maintenant de cette méthode elle-même.

Les quatre derniers livres de l'*Instauratio* comprennent des applications de la méthode Baconienne. Le second l'explique, le premier y prépare. Parlons seulement, par conséquent, des deux premiers livres.

Le premier livre, qui est intitulé : *De la dignité et de l'accroissement des sciences,* a effectivement pour objet de célébrer la grandeur des connaissances humaines et d'en indiquer les développements possibles. Mais Bacon fait plus. Et conformément aux trois facultés principales qu'il découvre dans l'intelligence, la mémoire, l'imagination, la raison, ramenant toutes les sciences à l'histoire qui relève de la mémoire, à la poésie qui dépend de l'imagination, à la philosophie qui se rapporte à la raison, il donne des sciences une classification que l'*Encyclopédie* devait reproduire et accréditer.

Le second livre, ou « *Novum Organum,* » est de beau-

coup le plus important. C'est dans ce livre en effet, quoique inachevé, que Bacon a exposé les règles de sa méthode. Mais, comme avant de parvenir à la vérité et pour y parvenir, il importe de se garantir ou de se dégager de l'erreur, il commence par formuler toute une théorie ingénieuse de l'erreur.

L'esprit qui connaît est semblable à un miroir. La connaissance de la nature lui arrive par un rayon direct; celle de Dieu par un rayon réfracté; celle de lui-même par un rayon réfléchi. Mais, qu'il s'en faut que ce miroir soit pur et que sa surface soit plane! Presque toujours, il est terni et difforme. « *Mens humana (corpore obducta et offuscata) tantum abest ut speculo plano, æquali et claro similis sit, (quod rerum radios sincere accipiat et reflectat), ut potius sit instar speculi alicujus incantati, pleni superstitionibus et spectris.* » De là, des images difformes elles-mêmes, c'est-à-dire des erreurs. Bacon les ramène à quatre espèces principales : « *idola tribus,* » ou erreurs propres au genre humain tout entier; « *idola specus,* » ou erreurs particulières à chacun de nous; « *idola fori,* » ou erreurs qui viennent des imperfections du langage; « *idola theatri,* » ou erreurs qui naissent de la diversité des philosophies et des démonstrations. Ces quatre espèces d'erreurs peuvent d'ailleurs se réduire à deux. Les trois premières sont des erreurs natives, « *innata.* » La quatrième comprend les erreurs acquises, « *adscititia.* » Les unes et les autres seront évitées, si l'esprit sait résister à la précipitation où il incline. Ainsi, qu'il ne prenne plus de simples hypothèses pour les lois de sa pensée. Qu'avant de chercher à lire couramment dans le grand livre de la nature, il en épelle d'abord patiemment l'alphabet. Qu'il se donne à lui-même du poids, de la consistance, du plomb, non des ailes!

Voilà ce que Bacon appelle la purgation de l'esprit « *expurgatio.* » Après l'avoir préparé de la sorte, délivré de ses empêchements, « *pars præparans, pars destruens,* » il le juge propre à profiter des bienfaits de la méthode et à édifier, « *pars ædificans.* »

Étudier la nature sans méthode, ce serait tracer un cercle sans compas. La méthode est la condition de toute exactitude, et cette méthode est l'induction. Non pas cette induction qui consiste à affirmer d'un tout ce qu'on a d'abord affirmé de chacune de ses parties, ce qui n'est que ténèbres et puérilité. Non pas même cette induction, que Bacon nomme lettrée, « *inductio litterata,* » et qui nous conduit d'un fait à un autre fait. Le secours qu'elle nous prête est comparable à celui d'une main qui nous dirigerait au milieu d'une obscurité profonde. L'induction, que Bacon proclame, est un procédé qui se déploie au grand jour. Grâce à son secours, nous allons des faits aux lois. C'est là l'induction véritable, « *ars clavis, ars indicii.* »

Il n'est pas suffisant néanmoins, pour déterminer des lois, de considérer les faits que nous livre la nature. Il importe d'en provoquer la manifestation, dans les circonstances les plus différentes et dans les milieux les plus divers. L'expérience n'est pas seulement l'observation, mais aussi et surtout l'art d'expérimenter. Il importe, de même, afin de ne point se perdre dans la multiplicité des faits accumulés, de dresser trois tables, que Bacon appelle table d'essence ou de présence, table de déclinaison ou d'absence, table de degrés ou de comparaison. Rapprochées et comparées entre elles, comme les termes d'une équation, ces tables, après qu'on a procédé par élimination et réduction, présentent d'elles-mêmes la loi cherchée.

Bacon d'ailleurs, sous la dénomination de prérogatives de faits « *prærogativæ instantiarum,* » désigne des faits exceptionnels, qui valent, à eux seuls, une série de faits, et qui, insignifiants en apparence, deviennent, pour qui sait les comprendre, les prémisses inespérées de conclusions vraiment sublimes. Tels sont les faits collectifs, les faits limitrophes, les faits fugitifs, les faits éclatants, etc. Galilée, par exemple, en voyant osciller la lampe d'une église; Newton, une pomme tomber; Blacke, une goutte d'eau se détacher d'un glaçon, conçurent des idées qui devaient opérer une révolution. Haüy, dans un morceau de spath qui se brise, aperçoit les lois de la cristallographie; les

convulsions d'une grenouille écorchée révèlent à Galvani la présence d'un fluide ignoré ; Haller enfin, dans un jaune d'œuf, croit démêler un monde !

Ces faits deviennent comme autant de tours élevées, d'où l'observateur embrasse un espace immense.

D'autre part, Bacon s'empresse d'ajouter que l'esprit humain n'est que trop disposé à se tenir sur les hauteurs ; là, son regard ébloui se perd dans le vague. Si donc la synthèse est nécessaire, c'est à la condition d'être préparée par l'analyse. Le mouvement de l'induction est double ; elle monte et elle descend. Elle monte des faits aux lois, et des lois elle descend aux applications.

Cette méthode est-elle applicable à d'autres sciences qu'aux sciences physiques et naturelles? Bacon n'hésite pas à l'affirmer. Elle s'applique à toutes les autres sciences, logique, éthique, politique. Il déclare avoir dressé lui-même des tables touchant la colère, la crainte et la pudeur, la mémoire, les affaires civiles, non moins qu'à propos du chaud et du froid, de la lumière et de la végétation. Toutefois, s'il est question de l'âme, de son union avec le corps, Bacon nous renvoie à la religion, qu'il considère comme un aromate qui empêche la science de se corrompre. C'est donc à l'étude de la nature qu'en réalité il a presque exclusivement borné l'emploi de sa méthode. Et cette méthode, dans sa pensée, est tout ensemble expérimentale et rationnelle, milieu utile et véritable entre l'empirisme et le dogmatisme. Les empiriques en effet, comme les fourmis, ne font qu'amasser des observations, dont ils se servent suivant leurs besoins. Les dogmatistes, au contraire, peuvent être comparés à l'araignée qui tire de son propre sein des toiles d'un tissu admirable, mais fragiles et de nul usage. La vraie philosophie ressemble à l'abeille, qui va butinant sur les fleurs, mais qui, par son industrie, convertit en une substance nouvelle le suc qu'elle leur a dérobé. C'est la comparaison que devait reprendre Diderot. « Tout se réduit à revenir des sens à la réflexion et de la réflexion aux sens, rentrer en soi et en sortir sans cesse. C'est le travail de l'abeille. »

Nous venons de tracer une rapide esquisse de la méthode de Bacon. Constatons-en les résultats.

« Ce que j'admire dans Christophe Colomb, écrivait Turgot, ce n'est pas d'avoir découvert le nouveau monde, mais d'être parti pour le chercher, sur la foi d'une idée. »

Disons, de même, que ce qu'il faut admirer dans Bacon, ce ne sont pas les découvertes qu'il a faites; c'est la méthode qu'il a révélée, exposée, dont il a mis en lumière les incalculables avantages. Il serait injuste en effet de vouloir rabaisser Bacon, en remarquant qu'il ne donna pas à la fois le précepte et l'exemple. Car nulle part Bacon n'a revendiqué le titre d'inventeur, et, de peur qu'on ne s'y méprît, il lui est arrivé, en plus d'un endroit, d'indiquer le rôle qu'il s'était assigné.

«*Ego, buccinator tantum, pugnam non ineo, unus fortasse ex iis, de quibus Homerus :*

« Χαίρετε, κήρυκες, Διός ἄγγελοι ἥδε καὶ ἄνδρων. »

Mais ce rôle, ainsi limité, Bacon l'a-t-il su remplir? Si, par lui-même, il n'a rien, ou presque rien découvert, a-t-il du moins tracé des règles qui servissent à faire des découvertes? C'est ce qu'atteste pleinement l'histoire du dix-septième siècle. Sous l'influence de l'induction Baconienne, la science est comme transformée. Halley soumet la marche des planètes à la théorie; Bradley réduit l'aberration des fixes; Torricelli annonce la pesanteur de l'air; Newton détermine les lois de la gravitation; Huyghens perfectionne le télescope et applique le pendule aux horloges; Boyle, Hooke, Malpighi entreprennent et exécutent les expériences les plus belles! C'est pourquoi Herschell va jusqu'à dire que « l'illustre Bacon resplendit au milieu des ténèbres, comme une étoile matinale qui annonce l'aurore. » Et cette aurore se change bientôt en un éclatant soleil! Bacon a vraiment inauguré l'empire du genre humain sur la nature, « *humani generis imperium et potentiam in universitatem rerum instaurare et amplificare.* » De là, les déploiements de l'industrie, ses conquêtes

prodigieuses, ce bien-être, qui en est le fruit, et, en même temps, ces ivresses malsaines, où elles nous jettent.

Aussi bien, et c'est un devoir de le reconnaître, ni le but que s'est proposé Bacon n'est le tout de l'humanité; ni la méthode qu'il a mise en honneur n'est complète; ni les résultats qu'il a obtenus ne sont, de tous points, excellents.

Cette méthode en effet est vague, plus abondante en descriptions qu'en préceptes, mieux faite assez souvent pour séduire les imaginations que pour diriger les esprits. En outre, tout en proclamant que sa méthode est universelle, Bacon l'applique exclusivement aux sciences physiques. Malgré des phrases éloquentes sur la nécessité d'unir la raison à l'expérience, il a été le père de l'empirisme moderne; en poussant les esprits à la recherche des lois, il les a détournés de la recherche des causes; en déclinant l'étude de l'âme, il a établi entre la physiologie et la philosophie un divorce funeste. En d'autres termes, oublieux de la conscience, il n'admet d'autre procédé que l'expérience sensible, et tout absorbé qu'il est dans la philosophie seconde ou active, d'autre philosophie première ou métaphysique, que l'idéologie. Or, quand on a supposé, insinué que ce qui ne se touche pas n'existe pas, que peut-on voir autre chose dans la vie qu'un équilibre instable d'atomes, et dans la mort « qu'une vapeur qui s'exhale, des esprits qui s'épuisent, des ressorts qui se démontent et se déconcertent, une machine qui se dissout et se met en pièces? » L'immortalité de l'âme et la Providence deviennent alors des dogmes religieux à l'usage de la multitude et que méprisent les habiles. Le plaisir est l'unique bien et l'unique mal la douleur. La politique demande à la phrénologie les moyens de gouverner les hommes, et la justice n'étant plus la force, mais la force la justice, un peuple court aux abîmes.

Hegel a remarqué quelque part que « les Anglais sont parmi les nations ce que les artisans et les marchands sont dans les États : la réalité matérielle seule les intéresse. » Ainsi, il était tout simple, presque naturel, que ce fût en

Angleterre qu'au dix-septième siècle, la tendance matérialiste trouvât en Bacon son représentant le plus illustre.

Ce sera l'éternel honneur de notre pays que ce soit en France qu'à la même époque la tendance spiritualiste ait trouvé en Descartes son principal promoteur.

XXXVI

HOBBES

Les prises de l'esprit humain ne sont jamais complètes, et il arrive, la plupart du temps, que lorsque les sciences physiques et naturelles acquièrent quelque accroissement considérable, les sciences morales et politiques, au contraire, languissent ou se trouvent étrangement méconnues. Aussi, tandis que Bacon fécondait par sa méthode le champ de l'expérience extérieure, il avait le tort, et donnait l'exemple de perdre de vue le monde de l'âme et de la conscience. De là, des conséquences que devait développer, avec Gassendi, Thomas Hobbes, un des compatriotes, un des amis, un des collaborateurs de Bacon.

Hobbes naquit à Malmesbury, dans le comté de Wilts, en 1588. C'était l'année même où Philippe II lançait à la mer cette flotte, dite l'invincible *Armada*, dont les approches consternaient l'Angleterre. La mère de Hobbes accoucha de lui, au milieu de la panique générale, et plusieurs ont rapporté à cette circonstance l'irritabilité et la constitution maladive du philosophe, laquelle ne l'empêcha pas néanmoins de parvenir à un âge avancé.

Fils d'un ministre protestant, qui prit à tâche de cultiver ses dispositions précoces, à huit ans, Hobbes traduisait en vers latins la *Médée* d'Euripide. A quatorze ans, il s'asseyait sur les bancs de l'école d'Oxford. A dix-neuf ans, il entrait dans la maison de Guillaume de Cavendish, comte de Devonshire, en qualité de précepteur de son fils, plus tard duc de Newcastle.

Le premier ouvrage de Hobbes fut une traduction de Thucydide. Frappé des symptômes révolutionnaires, qui

déjà se manifestaient, il voulut, s'il faut en croire Bayle, donner à ses compatriotes une leçon indirecte de modération. Et ses prévisions sinistres ne tardèrent pas à se réaliser. En 1640, il se réfugiait en France à la suite du duc de Newcastle et du prince de Galles, auquel il fut chargé d'enseigner les mathématiques. Là, il se lia bientôt avec les savants les plus en renom, tels que le Père Mersenne et Gassendi. En 1646, il publiait son traité « *Du Citoyen,* » et peu après son traité « *De la Nature humaine.* » Cependant l'exil commençait à lui peser. En 1651, il s'avisa donc d'écrire le « *Léviathan,* » sorte d'apologie assez déclarée du despotisme, où il s'applique à démontrer que la cité de l'art est de beaucoup préférable à la cité de la nature. « *Quæ artificialis homine naturali mole et robore multo major.* » C'était vouloir être du moins supporté par Cromwell. Aussi, en 1653, il rentrait en Angleterre. En 1655, il y publiait sa « *Logique;* » en 1658, le traité « *De l'Homme* » et le « *De Corpore.* » Mentionnons encore des écrits de physique et de géométrie.

Après la restauration de Charles II, Hobbes sollicita et obtint de rentrer en grâce auprès de son ancien élève, qui d'ailleurs ne l'immisça en rien aux affaires publiques.

Les principes contenus dans les écrits de Hobbes n'avaient pu se produire sans soulever la contradiction, ni même sans blesser de légitimes susceptibilités. Et déjà il avait eu une vive polémique à soutenir contre l'évêque Bramhall. En 1674, quelques-unes de ses idées ayant été produites en forme de thèses, dans les universités d'Angleterre, Hobbes attristé et troublé par les réclamations qu'elles excitèrent, prit le parti de quitter Londres et de se retirer à la campagne. Il y mourut, en 1679, dans la famille du comte de Cavendish.

Hobbes définit la philosophie « la science des effets par les causes et des causes par les effets. » — « Ne croyez pas, dit-il, que la philosophie dont j'entreprends de mettre en ordre les éléments, soit celle qui s'occupe de faire des pierres philosophales, ni celle qu'enseignent les cahiers de métaphysique. Celle-ci est le produit de la raison naturelle de

l'homme, examinant avec soin toutes les choses créées, et remarquant tout ce qu'il y a de vrai dans leur ordre, dans leurs causes et dans leurs effets. Cette philosophie est fille de votre intelligence et de l'univers. Elle est en vous, peut-être pas encore développée, mais infuse comme était, dans le principe, le monde lui-même, dont elle émane. Vous devez donc faire ce que font les statuaires qui retranchant les parties superflues d'un bloc de marbre, ne créent pas leur statue, mais la dégagent de son enveloppe. Ou bien, imitez l'acte de la création; que votre raison soit portée sur l'abîme confus de vos pensées et de vos expériences. L'ordre de la création a été celui-ci : *la lumière, la distinction du jour et de la nuit, l'espace, les corps lumineux, les choses sensibles, l'homme,* et, après la création, *la loi.* L'ordre pour étudier toutes les choses créées sera *la raison, la définition, l'espace, les astres, les qualités sensibles, l'homme* et enfin l'homme étant formé, *le citoyen.* »

Essayons, en suivant l'ordre que Hobbes a marqué lui-même, de saisir l'enchaînement de ses pensées.

Et d'abord Hobbes déclare que la philosophie a pour objet les corps, qui sont de deux sortes, naturels ou artificiels. Dieu par conséquent, son existence, ses attributs ne sont pas du ressort de la philosophie. Une telle connaissance passe la science; elle appartient exclusivement à la théologie. Il en est de même des âmes et des esprits, que Hobbes définit des figures sans couleur, n'y ayant de substantiel que ce qui est corporel.

Est-ce à dire que Hobbes, dès le début, se perde dans les phénomènes de l'expérience sensible? Loin de là, il professe pour ce mode d'information le dédain le plus absolu. Car si les notions de la science dérivaient de l'observation, qui empêcherait qu'on ne mît au rang des philosophes les femmelettes, les pharmaciens, les chimistes de bas étage. « *Quid vetaret quin mulierculæ, pharmacopœi, ac ciniflones chymici in album philosophorum transferrentur?* » Hobbes n'est donc pas empiriste. Mais par une contradiction bizarre, il s'avoue nettement sensualiste, et posant *a priori* que la philosophie n'a pour objet que les corps, de cette définition

il déduit avec une inflexible rigueur toute la série de ses pensées.

Hobbes remarque, en premier lieu, qu'avant de chercher à connaître, il faut savoir quel est l'instrument de la connaissance. Cet instrument, c'est la logique; et la logique elle-même n'est rien qu'une façon d'arithmétique, « *computatio sive logica.* » En effet, c'est par addition ou soustraction que se combinent, se déploient ou se réduisent toutes nos idées. Un corps s'offre à nos regards; il se meut; il fait entendre des discours raisonnables. A l'idée de corps s'ajoute successivement l'idée d'animal, l'idée d'être raisonnable, d'où naît l'idée complexe d'homme. Par une soustraction inverse, on passe de l'idée d'homme à l'idée d'animal et de l'idée d'animal à l'idée de corps. Addition, soustraction, ce sont là les deux opérations, uniques, invariables, dont l'emploi alternatif suffit aux naturalistes, aux physiciens, pour connaître les corps naturels; aux moralistes, aux politiques, pour connaître les corps artificiels. Cette arithmétique a pour élément générateur le mot, d'où procèdent la proposition, le syllogisme, la démonstration. C'est pourquoi, il importe si fort de bien définir les mots. Le philosophe qui néglige ce soin ressemble au propriétaire qui se contenterait de jeter les yeux sur les résultats généraux que lui présente son intendant, sans vérifier les comptes partiels. Or, les mots se définissent par l'analyse exacte des faits. C'est d'ailleurs dans les mots, non dans les choses que consiste la vérité, « *veritas non in re, sed in verbo consistit.* » Et les mots eux-mêmes dépendent complétement de l'arbitraire humain, de telle sorte qu'un des priviléges de l'homme sur le reste des animaux c'est la possibilité qu'il a d'arriver à l'absurde. Voilà ce que Hobbes appelle « allumer le flambeau de la raison. »

A la lumière de ce flambeau, il aborde enfin l'objet de la philosophie.

Comme son objet, la philosophie est double. Il faut distinguer la philosophie naturelle, qui traite des corps naturels, et la philosophie civile, qui traite des corps artificiels.

La philosophie naturelle, à son tour, se subdivise en

philosophie première et en philosophie naturelle proprement dite.

Dans la philosophie première, Hobbes considère les idées de temps et d'espace, de corps et d'accident, de cause et d'effet, de puissance et d'acte, et, réduisant le temps et l'espace à de vains fantômes, le corps à une collection de propriétés, il ruine avec toute métaphysique, toute substance.

Nous n'avons pas à nous occuper ici de la philosophie naturelle proprement dite. Rappelons seulement qu'après avoir témoigné de son admiration pour les hommes, qui, de son temps, ont le plus contribué à l'avancement des sciences physiques, Képler, Gassendi, Mersenne, Hobbes n'hésite pas à conclure par ces altières paroles : « La physique est une chose toute nouvelle ; mais la philosophie politique l'est encore bien plus; elle n'est pas plus ancienne que mon ouvrage *Du Citoyen*. Je le dis hardiment, parce que j'ai été très-attaqué et afin que mes détracteurs sachent qu'ils ont eu très-peu de succès. »

Quelle est donc cette doctrine, que le philosophe de Malmesbury tient à si haut prix?

La philosophie civile traite de la nature de l'homme d'abord, ensuite de sa destination.

Or, la nature de l'homme consiste « dans la somme de ses facultés naturelles, nutrition, mouvement, génération, sensibilité, raison, etc. » Hobbes, malgré cette définition, qui confond tout en un, n'en distingue pas moins dans l'homme des facultés du corps et des facultés de l'esprit. Celles-ci se ramènent à deux : la conception et l'affection.

La conception se produit, lorsqu'au contact des organes avec les objets extérieurs, le cerveau, étant traversé par la sensation, réagit sur ces objets. De là, tout le développement des facultés intellectuelles, imagination, mémoire, association des idées...

L'affection naît, lorsque le cerveau, se trouvant ébranlé par la sensation, réagit, non plus, cette fois, au dehors, « *extrorsum,* » mais au dedans, « *introrsum,* » sur le cœur. De là, le plaisir et la peine, la joie et la tristesse, le désir et

l'aversion. Qu'on ne parle pas de charité, de dévouement, etc. Le bien, c'est ce qui plaît à l'homme; le mal, c'est ce qui lui déplaît. De même que le bien est tout relatif, il est aussi tout corporel. Le plus grand bien de l'homme, c'est sa conservation, et c'est pourquoi il tient aux richesses, aux amitiés, qui décuplent, fortifient son être. Le plus grand mal de l'homme, c'est la mort, et c'est pourquoi il s'en éloigne avec horreur. Le bien devient le beau et le mal le laid.

Ce serait d'ailleurs une erreur de penser que, doué de conception et d'affection, l'homme ne relève que de lui-même. Quand deux sensations pèsent sur lui, sans qu'il ait cédé ni à l'une ni à l'autre, il est en proie au désir. La balance est-elle rompue? Alors apparaît la volonté, et, si cette volonté ne rencontre pas d'obstacle, la liberté. Ainsi, la liberté n'est pas cette indépendance qu'on se figure d'ordinaire. En ce sens, l'homme n'est pas plus libre que ne l'est un fleuve, et toutes ses actions dépendent d'un enchaînement de causes indéclinables.

Voilà la nature de l'homme; voici sa destination.

Premièrement, quoique Hobbes ait banni de la philosophie la connaissance de Dieu, il croit devoir parler des rapports de l'homme avec Dieu. Mais aussi, c'est de la foi, c'est de la révélation qu'il se réclame; c'est du précepte de saint Paul, qui nous exhorte à juger par ce qui se voit de ce qui ne se voit pas. Rien ne lui est moins défini que Dieu. Il n'ose même en faire le support d'une justice invariable. « Il parle quelquefois, remarque Leibniz, comme si ce qu'on dit de Dieu n'était que des compliments, et il semble qu'il veut dire que la justice de Dieu est un je ne sais quoi attribué à un je ne sais quoi, et même une qualité chimérique donnée à une substance chimérique, pour intimider et pour amuser les peuples par le culte qu'ils lui rendent. » En outre, c'est au souverain, suivant Hobbes, qu'il appartient de régler le culte de l'État.

L'État est l'expression des rapports de l'homme avec ses semblables. Or, il faut commencer par abandonner ce lieu commun « que l'homme est un animal politique, » ζῶον

πολιτικὸν. Tout au contraire, l'homme est l'ennemi de l'homme, « *homo homini hostis, homo homini lupus.* » Car l'homme naît méchant et le méchant est un enfant robuste, ou un homme qui a une âme d'enfant. Travaillés des mêmes appétits, avides des mêmes objets, égaux entre eux, puisque chacun d'eux se reconnaît, à l'endroit de chacun, la faculté la plus redoutable, celle d'ôter la vie à son semblable, les hommes sont naturellement en état de guerre. « *Bellum omnium contra omnes.* » Mais comme cette mêlée incessante est désastreuse et que d'ailleurs un moment vient où le plus fort cesse d'être le plus fort; d'un commun accord, par une convention qu'ils pourront détruire, et, plus tard, renouveler, les hommes établissent la paix, et, avec la paix, la société. Cette société, résultat d'un contrat, suppose qu'ils se sont dépouillés de tous leurs droits. Hobbes les remet aux mains d'un maître, dont l'autorité est absolue, inviolable, inaliénable; qui tient l'épée de justice et l'épée de guerre; qui seul possède toutes les propriétés, comme seul il règle toutes les consciences; dont la volonté seule fait la loi, au milieu de l'universelle servitude et de l'universel silence.

« Sic volo, sic jubeo; sit pro ratione voluntas! »

C'est comme une pyramide monstrueuse de tous les principes renversés, au sommet de laquelle se montre le despotisme.

A coup sûr, on a jugé un semblable système, quand on l'a exposé. Cherchons toutefois à nous en rendre un compte plus précis. Trois considérations peuvent servir, ce semble, à l'expliquer : 1° le génie propre de son auteur; 2° le mouvement de réaction qui avait lieu contre la Scolastique, et auquel Hobbes prit une part passionnée, rejetant tout ensemble et la méthode du moyen âge et ses résultats; comparant la Scolastique à « l'Empusa » dont parle le comique Athénien, laquelle passait à Athènes pour un démon, changeant souvent de forme, ayant un pied d'airain et un pied d'âne, envoyée, dit-on, par Hécate ; 3° surtout, les circonstances politiques au milieu desquelles Hobbes vécut.

Évidemment en effet, ce fut sous la pression de son temps que le philosophe de Malmesbury conçut la déplorable doctrine, dont nous avons tracé une rapide esquisse. Affligé des sanglants désordres qui avaient désolé son pays, il n'eut d'autre préoccupation que d'accréditer un régime, par où serait garantie une paix durable, dût-on y perdre la liberté. Au lieu donc de dériver sa politique d'une métaphysique noble, sensée, en rapport avec la réalité psychologique, il imagina toute une métaphysique au service d'une politique préconçue. Contempteur de l'expérience, il posa abstractivement des principes odieux, d'où il tira avec une inflexible rigueur une suite nécessaire de conséquences abominables.

Montesquieu l'a observé. Il eût suffi à Hobbes de négliger moins la dictée des faits pour ne se laisser pas séduire à ses désolantes théories. « Le désir que Hobbes donne d'abord aux hommes de se subjuguer les uns les autres, dit l'auteur de l'*Esprit des Lois*, n'est pas raisonnable. L'idée de l'empire et de la domination est si composée, et dépend de tant d'autres idées, que ce n'est pas celle qu'ils auraient d'abord... Hobbes demande pourquoi, si les hommes ne sont pas naturellement en état de guerre, ils sont toujours armés et pourquoi ils ont des clefs pour fermer leurs maisons. Mais on ne sent pas qu'on attribue aux hommes, avant l'établissement des sociétés, ce qui ne peut leur arriver qu'après cet établissement, qui leur a fait trouver des motifs pour s'attaquer et pour se défendre. »

Et, au vrai, n'est-il pas manifeste que l'homme est né pour la société? La solitude lui pèse. Hors de la société, il ne trouve ni la satisfaction de ses sens, ni celle de son cœur. Bien loin que l'état de société soit pour lui un accident, le résultat d'un contrat fragile, c'est son état normal, naturel, l'unique milieu où il puisse développer, exercer ses facultés. A coup sûr, s'il s'attache à la société, c'est que la société lui procure contentement. Mais c'est d'une manière désintéressée que d'abord il la recherche, obéissant à la loi de sa constitution.

Créés pour la société, les hommes, d'une autre part, y naissent égaux. Non pas que cette égalité provienne de la faculté qu'ils ont de s'ôter mutuellement la vie. Leur égalité a une source plus haute; elle dérive de la liberté. Une liberté égale fonde des droits égaux.

Ces droits d'ailleurs se limitant les uns les autres, une loi extérieure est indispensable qui empêche tout empiétement. Et comme cette loi serait lettre morte, si elle ne s'incarnait dans un pouvoir qui la fît respecter, de toute nécessité aussi, il faut qu'un pouvoir s'établisse, qui en soit la vivante expression. Mais la loi positive ne supprime pas la loi naturelle; elle la traduit en pratique. Mais le gouvernement, quel qu'il soit, n'annule pas les droits; il en est la sauvegarde. Car, suivant la parole de Bossuet, « il ne saurait y avoir de droit contre le droit. »

Ce n'est pas tout.

L'idée de droit suppose invinciblement une intelligence qui la conçoive, une liberté qui puisse lui obéir. Manifestée en nous, comme elle n'a pas en nous sa raison d'être, il s'ensuit que nous devons la rapporter à un être dont elle soit l'essence même, c'est-à-dire à Dieu. Enfin, comme cette idée ici-bas est souvent méconnue, une vie ultérieure est immanquable où seront levées toutes les contradictions.

C'est ainsi que peu à peu, éclairés par les données de la conscience, nous retrouvons les notions perdues de vérité, de sociabilité, de droit, de spiritualité, de liberté, de divinité, d'immortalité. Au contraire, négligez ces données primitives, et le droit se confond avec la force, la justice avec l'intérêt, le bien avec le plaisir des sens; la liberté s'évanouit; l'âme et Dieu deviennent inintelligibles; la vérité n'est plus qu'un pur mot. Nous retombons dans les bas-fonds du sensualisme de Hobbes.

On raconte que lorsque Cromwell se fut défait de Charles Ier par l'échafaud, il voulut contempler les restes de sa royale victime, et la peinture a reproduit excellemment cette mélancolique scène. Cromwell est là, debout, avec ses dehors vulgaires, sa massive carrure, les cheveux plats, le visage

sévère et plombé, les yeux secs. D'une main, il s'appuie sur la garde de sa lourde épée et de l'autre il soulève le couvercle du cercueil, au fond duquel gît Charles Ier. C'est là l'expressive image de la philosophie sensualiste ! Elle ne va pas seulement à découronner l'homme ; elle le décapite et le réduit à n'être plus qu'un cadavre.

XXXVII

GASSENDI

Avec Thomas Hobbes, le représentant le plus considérable du sensualisme au dix-septième siècle est Pierre Gassendi.

Considérons successivement sa vie, le rôle qu'il joua comme polémiste, sa doctrine, son influence.

Esprit plus étendu, plus riche, plus cultivé que Thomas Hobbes, Gassendi, de son vivant même, fonda comme une école, appelée, de son nom, le Gassendisme, et que l'on opposa au Cartésianisme. D'un autre côté, logicien moins sévère que le philosophe de Malmesbury, il n'hésita pas à plier ses principes aux nécessités de la pratique. De là, des contradictions nombreuses, mais qui l'honorent. Et d'abord, sa vie même fut la première et la plus noble sans doute de ses inconséquences.

Pierre Gassendi naquit, en 1592, à Chantersier, village des environs de Digne. Il appartenait à une famille de cultivateurs aisés. Un de ses oncles, qui était curé, se chargea des premiers soins de son éducation. Il continua ses études au collége de Digne et alla faire sa philosophie à Aix, sous la direction du P. Fesaye, Grand-Carme.

On avait pu remarquer chez Gassendi une maturité précoce. Aussi d'écolier devenant bientôt maître, il fut appelé à diriger le collége de sa ville natale; pourvu, peu après, d'un canonicat; enfin consacré prêtre en 1617.

Les deux chaires de théologie et de philosophie étant venues à vaquer à l'université d'Aix, Gassendi les disputa par le concours, et ayant, pour l'une et l'autre chaire, obtenu le premier rang, préféra celle de philosophie. Il

l'occupa jusqu'au moment où, les Jésuites ayant pris possession du local où il enseignait, ses amis lui conseillèrent de donner sa démission.

Ce fut alors que commença sa vie active, que se nouèrent ou s'étendirent ses relations avec Descartes, le père Mersenne, Luillier, avec ce groupe d'hommes qui devaient prochainement former l'Académie des sciences. En compagnie de Luillier, il visita les Flandres, la Hollande, l'Angleterre, où il se lia avec Hobbes. A son retour, il fut nommé prévôt de l'Église de Digne.

Mettant à profit les loisirs qui lui étaient faits, Gassendi ne cessa de méditer, d'écrire, d'accroître sa réputation par ses travaux. C'est pourquoi, en 1645, une chaire de mathématiques étant vacante au Collége Royal, le cardinal de Richelieu, archevêque de Lyon, qui en était le maître en qualité de grand Aumônier de France, pressa Gassendi de l'accepter. Ses instances décidèrent notre philosophe, qui professa à Paris jusqu'en 1648. Mais, vers cette époque, l'étude, les veilles prolongées avaient tellement affaibli sa santé, qu'il se vit obligé aux plus sévères précautions. Il partit donc pour la Provence, et, après avoir séjourné deux ans à Toulouse, revint à Paris. Il y mourut en 1655, à l'âge de soixante-trois ans, avec toute la piété d'un prêtre et tout le calme d'un philosophe. Car, suivant de la main les derniers battements de son cœur : « Vous voyez, dit-il à un ami qui l'assistait, vous voyez ce que c'est que la vie ! »

Les savants le regrettèrent. « Notre bonhomme, M. Gassendi, est mort le dimanche 25 octobre, écrivait Gui-Patin ; voilà une grande perte pour la république des bonnes lettres. J'aimerais mieux que dix cardinaux de Rome fussent morts. » D'autre part, Bayle déclarait que « Gassendi était le plus excellent humaniste parmi les philosophes et le meilleur philosophe parmi les humanistes. » Ce qui est plus touchant, Gassendi fut pleuré par les populations au milieu desquelles il avait vécu.

Voilà l'homme ; voici le polémiste et le philosophe.

Nourri de la lecture de Vivès, de Ramus, de Pic de la Mirandole, surtout de Charron, Gassendi qui, dès sa pre-

mière jeunesse, avait pris pour devise ces fières paroles : « *Sapere aude,* » « osons être sage, » ne devait pas supporter longtemps la domination alors ébranlée d'Aristote.

En 1624, à peine âgé de trente-deux ans, quatorze ans après « l'*Organum,* » treize ans avant le *Discours de la Méthode,* il publia les « *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos.* » Là, il se plaint amèrement de la stérilité du syllogisme ; il gémit sur l'ignorance de la Scolastique, et, répudiant l'autorité d'Aristote, il va jusqu'à contester l'authenticité de ses ouvrages. Et il apporte dans sa critique une âpreté qui contraste avec la douceur de son caractère. Sa hardiesse même avait été si grande qu'il n'osa la pousser jusqu'au bout et s'arrêta au second livre de ses « Paradoxes. » En effet, chose à peine croyable de nos jours, et cependant certaine, cette année-là même, en 1624, le parlement venait de rendre un arrêt qui portait peine de mort contre quiconque enseignerait quoi que ce fût de contraire aux anciens auteurs.

Si sa critique avait manqué de modération, s'il avait eu le tort de confondre le véritable Aristote avec Aristote, tel que la Scolastique l'avait imaginé, en le défigurant; les protestations de Gassendi n'en avaient pas moins été utiles en faveur de la libre pensée et contre la tyrannie des abstractions.

Il protesta, de même, contre les rêveries et la fausse mysticité de son époque. En 1631, il écrivit, à la prière de Mersenne, une réfutation de la philosophie de Robert Fludd, où, aux chimères de cette espèce de Rose-Croix, il oppose l'utilité évidente de l'expérience et ne se cache même pas d'une sorte d'inclination au scepticisme.

Toutefois, Gassendi ne se dégageait des liens de la Scolastique que pour accepter d'autres chaînes, et, tandis qu'il combattait Aristote à outrance, il professait pour Épicure une admiration poussée jusqu'à l'engouement. En 1647, prenant à tâche de réhabiliter cette grande renommée, avilie ou méconnue, il publiait un écrit intitulé : *De la vie et des mœurs d'Épicure.* En 1649, après avoir réuni avec un soin religieux les citations d'Épicure éparses dans

les poëtes et les prosateurs, il reconstruisait le système entier de la philosophie Épicurienne, « *Syntagma philosophiæ Epicureæ.* »

Cette vive prédilection pour le père du sensualisme dans l'antiquité, explique à la fois et la doctrine de Gassendi et la polémique qu'il soutint contre Descartes.

A peine les *Méditations* avaient-elles paru en 1641, que Gassendi, cédant aux invitations de Mersenne, rédigea ses *Objections*, et, ensuite, sollicité par Sorbière, ses *Instances* aux *Objections*.

Descartes, établissant entre l'âme et le corps une différence irréductible, faisait consister l'essence de l'âme dans la pensée, l'essence du corps dans l'étendue. Gassendi objecte que nous ne savons pas si la pensée ne convient point à la matière, ou à tout le moins, si Dieu ne pourrait pas donner à la matière la faculté de penser. Descartes affirmait que nous connaissons notre âme bien mieux que notre corps. Gassendi objecte que nous n'avons aucune connaissance de l'âme, parce que nous n'en avons aucune idée, ou image. Une image de l'âme ne pourrait d'ailleurs se produire que dans un sujet étendu. L'âme serait donc matérielle.

Ajoutant à l'argumentation la raillerie, Gassendi interpellait Descartes, en s'écriant : « *O mens !* ô esprit ! » Et Descartes, à son tour, répondait à Gassendi, en s'écriant : « *O caro !* ô chair ! »

Ce sont les cris éternels et contraires du spiritualisme et du sensualisme.

La doctrine de Gassendi ne pouvait être que sensualiste. Elle se trouve exposée dans le « *Syntagma philosophicum,* » ouvrage définitif, qui ne fut publié que trois ans après la mort de son auteur, par un de ses élèves, le docteur François Bernier.

Le « *Syntagma* » se divise en trois parties, qu'il nous faut successivement parcourir : la Logique, la Physique, la Morale.

Gassendi commence par faire une histoire de la Logique. Puis, reconnaissant quatre opérations de l'esprit : conce-

voir, juger, raisonner, disposer, il s'attache surtout à parler de la première, c'est-à-dire à déterminer l'origine des idées. Toutes nos idées, suivant lui, viennent des sens. L'expérience personnelle, ou l'enseignement d'autrui nous les suggère. Les idées générales dérivent, par combinaison, des idées particulières. L'entendement est une table rase. Retenu cependant par les enseignements de l'Église, Gassendi reconnaît que le langage est d'institution divine.

Le mot de « Physique » n'a pas dans le « *Syntagma* » sa signification habituelle et veut plutôt dire Métaphysique. La Physique y est définie une science universelle, « *scientia rerum naturæ contemplatrix.* » Omettant ici les détails scientifiques de la Physique, mentionnons seulement qu'entre les trois systèmes du monde, celui de Ptolémée, celui de Tycho-Brahé et celui de Copernic, Gassendi adopte celui de Copernic, sans oser toutefois se prononcer ouvertement, et venons à la partie philosophique de cet écrit.

Par une contradiction flagrante avec ses principes, Gassendi reconnaît dans les idées de temps et d'espace des notions absolues, infinies, nécessaires conditions de la création.

La création suppose deux principes : un principe matériel, un principe efficient.

Pour ce qui est du principe matériel, Gassendi ne manque pas de reproduire la théorie Épicurienne des atomes, tout en leur refusant l'éternité. Mais il se sépare nettement d'Épicure, lorsqu'il s'agit du principe efficient. En effet, ce n'est point au hasard, ni suivant des lois fatales qu'ont été disposés et se maintiennent les agrégats d'atomes. Leur ordre révèle un ordonnateur, libre, intelligent, puissant, qui est Dieu. Sans doute, nous ne pouvons concevoir Dieu que sous une forme sensible, sous celle d'un vieillard vénérable par exemple, et, hors de là, nous n'en avons aucune idée. Mais il n'en est pas moins manifeste que Dieu est, qu'il est créateur, et, qu'après avoir créé le monde, il le conserve. Dieu est donc Providence. Qu'on ne dise pas qu'il est indigne de la majesté et de la félicité de Dieu de se charger du soin qu'on semble exiger de lui. Loin de le ra-

baisser, sa providence le relève, en témoignant de sa bonté. Son activité ne se change point en fatigue; au contraire, elle fait son bonheur. Car le bonheur est la fleur, l'épanouissement de l'action. Dieu serait-il donc indifférent au sort du monde? Mais s'il y était indifférent, il ne serait pas heureux. Or il l'est. On ne saurait prétendre non plus qu'il manque de la puissance nécessaire pour conserver le monde. Enfin les maux, dont le spectacle nous afflige, sont-ils autre chose qu'une épreuve ou un châtiment, et, n'y a-t-il pas, au-delà de la vie présente, une autre vie, où l'équilibre, ici-bas rompu, sera infailliblement rétabli? Créateur et Providence, Dieu réunit en lui tous les attributs qui conviennent à sa nature, et tous ceux qui y répugnent, il les repousse. Il est comme un océan, d'où découlent les petits ruisseaux qui sont les hommes, ruisseaux qui se tarissent, aussitôt qu'ils viennent à se séparer de leur source.

De l'étude de Dieu passant à l'étude de l'âme, Gassendi avoue que, sur un tel sujet, il ne fera que balbutier. En effet, après avoir accordé une âme aux animaux et presque une âme aux plantes, il distingue dans l'homme deux âmes: l'une irraisonnable, l'autre raisonnable. A l'âme irraisonnable il attribue la fantaisie, la cogitation, la mémoire. Elle est le siége de la sensation, qui, en se modifiant, produit la diversité des connaissances. A l'âme raisonnable appartiennent l'entendement, la force motrice qui réside dans le cerveau, la volonté qui n'est autre chose que l'appétit, d'où par un mouvement alternatif d'expansion et de concentration, «*prosilire ac resilire,*» procèdent les passions. Distinction inutile qui n'est que confusion, et qui, au lieu d'expliquer la nature de l'âme, compromet d'une manière irréparable sa spiritualité! Aussi Gassendi réussit-il assez mal à démontrer l'immortalité de l'âme par son immatérialité, et, après avoir mentionné les preuves morales du dogme de l'immortalité, est-il obligé d'avoir recours aux preuves que suggère la foi.

Comme sa Logique, comme sa Physique, la Morale de Gassendi est toute sensualiste. Il déclare que la fin de la vie, c'est le bonheur. Il ne recommande la pratique du bien

que pour les avantages que cette pratique procure. La vertu souveraine est la prudence et toute charité bien ordonnée commence par soi-même.

Nous avons négligé chez Gassendi, le savant, qui, sans avoir fait lui-même aucune découverte, vérifia et confirma les découvertes les plus importantes de son temps. Nous avons à peine parlé de l'érudit, entrevu ce que fut le polémiste. Il nous est facile, en peu de mots, de juger le philosophe.

En logique, malgré sa distinction de la fantaisie et de l'entendement; en physique, malgré ses affirmations sur Dieu et sur l'âme; en morale, malgré les tempéraments qu'il emprunte au Christianisme, Gassendi, presque en tout et toujours se montre le disciple d'Épicure et le restaurateur de sa doctrine. Vainement il proteste avec sincérité de son attachement invariable à la doctrine de l'Église catholique. Ses efforts d'une conciliation impossible entre le sensualisme et le spiritualisme n'aboutissent qu'au syncrétisme.

Ami, ou émule de Mersenne, de Descartes, de Cassini, de Campanella, de Képler, de Galilée, de Peiresc, Gassendi se rapproche plutôt, par ses tendances, de Lamothe-Levayer et de Thomas Hobbes. Ses disciples immédiats sont Bernier, Chapelle, Molière, dans les comédies duquel abondent les traces de Gassendisme. Sous son influence, par conséquent, se forme cette génération spirituelle, immorale et charmante, qui établira, au milieu même du dix-septième siècle comme un dix-huitième siècle souterrain, Bachaumont, Cyrano, Desbarreaux, Chaulieu, Lafare, toute cette société du Temple, dont le prieur de Vendôme est le chorége. Ou, si on ne veut pas rendre Gassendi responsable de ce scepticisme pernicieux et de telles frivolités, à tout le moins faut-il reconnaître qu'il a préparé Locke, et, à travers Locke, Condillac.

A son encontre se présente Descartes. Qu'était-ce donc que cet homme, en qui la postérité se complaît à saluer le père de cette forte génération, de cette race patricienne de philosophes, qui ont fait du dix-septième siècle une des plus grandes époques de l'histoire?

XXXVIII

DESCARTES

Le dix-septième siècle commençait comme il devait finir, par le libertinage et le scepticisme. Ainsi, le Père Mersenne affirmait « qu'il y avait dans Paris cinquante mille athées, que dans certaines maisons on en pouvait compter jusqu'à douze, que Paris sentait encore plus l'athéisme que la boue. » Sans doute, il y avait dans une semblable énumération une exagération manifeste. Mais il n'en était pas moins incontestable qu'un très-grand nombre d'esprits inclinaient à une négation absolue de tout principe. Le « que sais-je? » de Montaigne, le « je ne sais » de Charron étaient devenus les maximes favorites des plus délicats. De la sorte, à travers Hobbes et Gassendi, la méthode Baconienne avait dégénéré en un sensualisme dissolvant. — Ce fut au milieu de telles circonstances que Descartes parut. Contre les sceptiques, il allait poser la base inébranlable de toute certitude; contre les matérialistes établir la spiritualité de l'âme et l'existence de Dieu. Mais, d'un autre côté, il devait développer, à son tour, les sciences expérimentales, physiques et mathématiques; à son tour aussi protester contre la Scolastique et lui porter les derniers coups. En ce sens, il est l'émule, le continuateur de Bacon, et, ses hardiesses surpassant celles de tous ceux qui l'ont précédé, il occupe le premier rang parmi les novateurs des temps modernes.

Un tel homme, par conséquent, mérite que nous nous arrêtions avec insistance et sur sa personne et sur sa doctrine.

Commençons par considérer les principaux traits de sa

vie; par nous rendre compte du dessein qu'il se proposa; par étudier les dispositions de son esprit, les arrangements de sa conduite.

René Descartes naquit à la Haye, en Touraine, en 1596. Il était le dernier enfant qu'eut d'un premier mariage, Joachim Descartes, conseiller au parlement de Rennes, lequel était Breton d'origine, mais ne passait à Rennes que le semestre de ses fonctions. On l'appela, du nom d'une terre patrimoniale, le chevalier Du Perron.

Dès sa plus tendre enfance, Descartes fit paraître une insatiable curiosité. Il ne cessait d'interroger sur les effets et sur les causes, et son père, en parlant de lui, le nommait avec complaisance « mon philosophe. »

En 1604, il fut mis au collége de La Flèche, que dirigeaient les Pères de la compagnie de Jésus, et il y resta jusqu'en 1612. Ce fut là qu'il contracta avec Mersenne cette liaison que la mort seule devait rompre. Lui-même, en les jugeant avec un exquis bon sens, nous a appris quelles furent les études auxquelles on l'appliqua; quels progrès il y fit, quel vide cependant elles lui laissèrent, enfin sa prédilection marquée pour l'algèbre et la géométrie.

Au sortir de La Flèche et après quelque temps passé à Rennes, Descartes vint à Paris sans détermination prise sur la carrière qu'il suivrait, et, à l'exemple des jeunes gens de sa condition, se livra tout d'abord à la dissipation. Mais l'amour de l'étude se ravivant bientôt en lui, il s'ensevelit, durant deux années, au fond du faubourg Saint-Germain, dans des spéculations de physique et de mathématiques. Et cette retraite se serait certainement prolongée, si, à son grand regret, il n'en avait été tiré par d'importuns amis. On était en 1617. Il résolut alors de prendre du service, afin d'être ainsi à même d'étudier les passions des hommes et de s'instruire en lisant dans « le grand livre du monde. »

Les troubles qui suivirent, en France, l'assassinat du maréchal d'Ancre, le désir de visiter des pays nouveaux, déterminèrent Descartes à servir à l'étranger. Il s'engagea donc, en qualité de volontaire, dans les troupes de Maurice de Nassau.

Puis, témoin de l'ambition insatiable de ce prince et après le meurtre juridique de Barnevelt, Descartes passa sous les drapeaux du duc Maximilien de Bavière. Ce lui était, en outre, une occasion de connaître l'Allemagne. Il assista au couronnement du nouvel empereur, Ferdinand II, vit commencer la guerre de Trente ans, et, changeant une fois encore de maître, offrit son épée au comte de Bucquoy, qui guerroyait en Hongrie. Ce fut là le terme de ses services militaires.

Descartes avait assisté à la décisive bataille de Prague, et on ne peut douter qu'à l'occasion il n'ait payé bravement de sa personne. Mais le désir de s'instruire, non de se distinguer, l'avait porté à prendre le parti des armes. Au milieu du tumulte des camps, la recherche de la vérité resta son unique préoccupation. Et cette préoccupation s'était manifestée chez lui, en 1619, avec une vivacité singulière. Lui-même en effet a raconté comment se trouvant en quartier d'hiver, sur les bords du Danube, il sentit un pressement irrésistible de fixer ses idées et crut avoir découvert les *fondements de la science admirable.* Ce fut, pendant trois nuits, une sorte d'enthousiasme, un indéfinissable délire, à la suite de quoi il fit le vœu d'un pèlerinage à Lorette. Au sortir de cette espèce d'extase, il formulait, avec les règles de sa méthode, les principes de la morale provisoire qu'il s'imposait, en attendant que, par l'effort de la réflexion, il eût reconstruit l'édifice entier de ses connaissances. Il ramenait à quatre les règles de sa méthode.

1° La première était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'il ne la connût évidemment être telle, c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en ses jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à son esprit qu'il n'eût aucune occasion de le mettre en doute.

2° La seconde, de diviser chacune des difficultés qu'il examinerait, en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

3° La troisième, de conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

4° La dernière, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, qu'il fût assuré de ne rien omettre.

Les préceptes de sa morale n'étaient pas non plus fort compliqués et il les réduisait aux maximes suivantes : continuer à vivre dans la religion où il était né ; ne pas aliéner sa liberté ; se montrer le plus résolu dans ses actions qu'il se pourrait ; éviter les extrêmes ; chercher à se vaincre plutôt que la fortune.

Muni de cette morale, persuadé de l'excellence de sa méthode, Descartes ne crut pouvoir mieux faire que d'amasser, par de nouveaux voyages, des expériences nouvelles. C'est pourquoi, il parcourut la Poméranie, la Frise, le nord de l'Allemagne ; puis, descendant la Suisse, il séjourna à Venise, à Lorette où il s'acquitta de son vœu, et, en dernier lieu, à Rome, où le jubilé de 1625 avait attiré un grand concours d'étrangers. Plus tard, il devait visiter le Danemark, l'Angleterre et connaître ainsi, à l'exception de l'Espagne et du Portugal, l'Europe entière.

En revenant d'Italie, Descartes avait assisté au siége de Gavi. Rentré en France et toujours avide de spectacles, il prit part au siége de la Rochelle. Enfin le moment était venu où allait se dénouer sa destinée.

S'étant trouvé à une réunion de savants, qui se tenait à Paris, chez le nonce du pape, de Bagé, et où un médecin nommé Chandoux s'était fait entendre aux grands applaudissements de l'assistance, Descartes, pressé de s'expliquer à son tour, prit la parole avec une telle lucidité, qu'il ravit d'admiration le cardinal de Bérulle, un des auditeurs. Le pieux fondateur de l'Oratoire lui représenta qu'il était comptable de son talent au genre humain et à Dieu, et lui fit un devoir de conscience de travailler aux applications de sa

méthode (1). Ces paroles d'un tel homme, les instances secrètes de son propre génie décidèrent Descartes. Il ne songea plus dès lors qu'à s'assurer une résidence, où il pût méditer en toute sécurité. Il choisit la Hollande et s'y fixa dès 1629. Ce fut là qu'à partir de cette époque, tantôt dans des centres populeux comme Amsterdam ; tantôt, dans de champêtres solitudes, comme Egmont, il mena cette douce et paisible existence, dont il faisait à Balzac de si séduisantes peintures. Protégé par sa qualité de gentilhomme ; accrédité par l'ambassadeur de France ; accommodé d'ailleurs d'une fortune honnête; c'est à peine si les jalouses menées de Voëtius, recteur de l'université d'Utrecht, troublèrent un instant sa tranquillité. Presque sans relations directes avec qui que ce fût; mais servi par l'infatigable amitié du Père Mersenne qui se constitua, en tout, son intermédiaire, il jouit d'une solitude profonde, justifiant, de la sorte, sa devise : « *Qui bene latuit, bene vixit.* »

Cette solitude devait être féconde. Descartes y agita et y réalisa, en partie du moins, les plus gigantesques projets.

Descartes s'était proposé une rénovation complète de la connaissance humaine. En effet, les premières applications de sa méthode comprennent tout à la fois une métaphysique, une géométrie, une dioptrique, un traité des météores. La philosophie est vraiment, à ses yeux, la science universelle. Pour la mener à bout, il semble d'ailleurs qu'il ait presque assez de la seule pensée. Donnez-moi la matière et le mouvement, s'écrie-t-il audacieusement, et je ferai le monde ! Et cette audace est accompagnée, chez lui, d'un souverain dédain du passé, des livres, de toute autorité. Comment parler d'autorité à un homme qui ne sait pas même s'il y a des hommes? Les histoires ne lui sont d'aucun intérêt; l'étude des langues lui paraît être une occupation de l'enfance. Montrant des pièces de dissection à ses visiteurs, il leur dit : « Voilà mes livres ! » Descartes tirait-il donc toutes ses idées de son propre fonds, sans rien emprunter à au-

(1) Voyez notre ouvrage intitulé : *Le Cardinal de Bérulle, sa vie, ses écrits, son temps ;* grand in-18, Paris, 1856.

trui. Et faut-il prendre au sérieux ce qu'écrivait ironiquement Voltaire :

« Descartes
N'ayant jamais rien lu, pas même l'Évangile ! »

Huet et Leibniz, au contraire, ont reproché à Descartes d'avoir dissimulé l'étendue de son érudition. Ce qui reste incontestable, c'est que si Descartes recourait peu, d'ordinaire, à l'enseignement des livres, à tout le moins, pendant les huit années qu'il passa à La Flèche, il avait beaucoup lu. Baillet parle notamment de sa prédilection pour saint Thomas. Il ne se pouvait pas qu'il ne sût aussi quelque chose de Socrate, de Platon, d'Épicure, de Zénon. Enfin, on voit qu'il n'ignorait pas non plus les travaux de ses devanciers immédiats, Raymond Lulle, Jordano Bruno, Campanella et surtout Bacon.

Quoi qu'il en soit, à cette audace, à ce mépris des antérieurs, qui caractérisent en lui le novateur, Descartes, par une disposition très-rare, ajoutait une prudence et un sens pratique peu ordinaires.

Sa prudence touche même à la pusillanimité. Régius, un de ses disciples, vient-il à soutenir publiquement les principes qu'il lui a enseignés ? il le blâme de sa compromettante intempérance. Apprend-il la condamnation de Galilée ? il se hâte de suspendre la publication de son *Traité du Monde,* où lui-même il se déclare Copernicien, et se sent presque tenté de détruire cet écrit. Il proteste qu'il ne s'occupera pas de politique, « n'étant pas de ces humeurs brouillonnes et inquiètes qui, n'étant appelées ni par leur naissance ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée quelque nouvelle réformation. » Il ne cesse de proclamer son attachement à la religion. « Je suis, répond-il à ceux qui l'interrogent, je suis de la religion de mon roi, ou de la religion de ma nourrice. » De peur de s'engager dans des discussions théologiques, il n'ose traiter à fond de l'immortalité, de la vie future, ni même de la morale. Attentif à se faire bien venir des Jésuites, c'est aux Docteurs de Sorbonne qu'il dédie ses

Méditations. Aussi Bossuet ne peut-il s'empêcher de remarquer « que M. Descartes a toujours craint d'être noté par l'Église et qu'on lui a vu prendre là-dessus des précautions qui allaient jusqu'à l'excès. » Précautions, qui, pourtant, ne purent faire qu'il ne rencontrât dans le dogme de l'Eucharistie, une pierre d'achoppement ! Évidemment, il lui aurait suffi d'affirmer, comme il le croyait avec une sincérité parfaite, que la philosophie et la théologie ne luttent pas entre elles, mais que la raison prépare les intelligences à la foi, tandis que la foi, à son tour, complète les données de la raison.

Descartes fut mieux inspiré, lorsque, rejetant les formules surannées et le langage de la Scolastique, il voulut rendre sa doctrine accessible à tous, même aux femmes et aux enfants. Dans ce but, il avait commencé à rédiger un cours de philosophie suivant ses principes, en regard duquel il aurait placé, avec ses remarques, le cours qui s'enseignait dans l'École. Il avait entrepris, de même, et sous la forme du dialogue, une exposition populaire des pensées émises dans le *Discours de la Méthode*. Du moins, en écrivant ce *Discours* en langue vulgaire, fit-il beaucoup et pour la propagation de ses idées et pour la formation de la langue française. Car, avec le *Cid* qui avait paru l'année précédente ; avec les *Provinciales*, qui parurent quelques années plus tard, le *Discours de la Méthode* contribue à fixer d'une manière définitive cette langue, si élégante tout ensemble et si forte, si analytique et si claire, que devaient parler tant de grands esprits et un si grand siècle.

Descartes publia presque tous ses ouvrages en Hollande. En effet, du jour où il s'y fut retiré, il ne songea plus qu'à philosopher. C'était bien là sa destinée, et on se demande avec inquiétude ce qu'il serait devenu, s'il avait acheté la charge de lieutenant-civil à Châtellerault, ainsi que, pour déférer à son père, il en avait eu, un instant, le projet. Son père mort, il supporta très-patiemment les dédains de sa famille, qui, « ne le regardant plus que sous le titre odieux de philosophe, tâchait de l'effacer de sa mémoire, comme s'il eût été la honte de sa race. » De hautes compen-

sations d'estime lui étaient d'ailleurs réservées. Les savants les plus illustres de tous les pays, les personnages les plus considérables, des femmes telles que la princesse Palatine Élisabeth, la princesse Louise, sa sœur, et la reine Christine de Suède s'honoraient de correspondre avec lui. D'un autre côté, gratifié déjà en 1647 par Mazarin d'une pension de trois mille livres de rente, il se voyait, l'année suivante, mandé *de la part du Roi*, et recevait, paraît-il, avec les offres les plus brillantes, le brevet d'une nouvelle pension.

Cette faveur inattendue détermina Descartes à venir en France, où on l'appelait avec instance. Il y fit donc en 1648 un dernier voyage. Par malheur, au milieu des troubles politiques qui, pour lors, éclatèrent, il ne rencontra que déceptions. Sa nouvelle pension ne lui fut pas payée, et il se trouva que ceux qui l'avaient appelé le voulaient avoir seulement « comme un éléphant ou une panthère, à cause de sa rareté. » Ce fut dans de telles conjonctures que, cédant aux sollicitations de la reine Christine et se laissant persuader par Chanut, ambassadeur de France en Suède, il prit le parti de se rendre à Stockholm, en 1649. Là, d'autres amertumes lui étaient encore réservées. Car, à peine fut-il arrivé qu'il se vit en proie aux jalouses intrigues de la Cour. Enfin, les rigueurs du climat altérèrent bientôt sa santé, et il succomba, en février 1650, à une fièvre inflammatoire. Chrétien et philosophe, consolé par la religion et soutenu par les certitudes de sa pensée, les approches de la mort ne lui causèrent aucune appréhension. « Çà, mon âme, répétait-il peu d'instants avant d'expirer, il y a longtemps que tu es captive; voici l'heure où tu dois sortir de prison et quitter l'embarras du corps. Il faut souffrir cette désunion avec joie et courage. »

Descartes comptait à Paris de nombreux et enthousiastes disciples. En 1677, M. d'Alibert, trésorier de France, réclama, en leur nom, sa dépouille mortelle, et l'obtint, grâce aux bons offices de notre ambassadeur en Suède, le chevalier de Terlon. Les restes du philosophe furent déposés, en grande pompe, dans l'église Sainte-Geneviève, « que l'on ne regardait pas moins comme le sanctuaire des sciences, que

comme celui de la religion. » Mais, au moment où le Père Lallemant, chancelier de l'Université, s'apprêtait à prononcer l'oraison funèbre de Descartes, survint un ordre de la Cour, qui s'y opposa. Les Cartésiens obéirent et, réunis dans un banquet, en rendant à la mémoire de leur maître un dernier hommage, célébrèrent à l'avance son immortalité. Le biographe de Descartes, Baillet ajoute « que quelqu'un de la compagnie, en belle humeur sur la fin du dîner, voyant que personne, n'avait pris le parti des Péripatéticiens, se leva sur son siége en sautant, comme s'il avait voulu prendre la fuite en leur nom et s'écria :

« Hostis habet muros, ruit alto a culmine Troja. »

Effectivement, la Scolastique avait péri sans retour et la philosophie moderne était fondée.

Lorsque l'église Sainte-Geneviève eut été transformée en atelier par la Convention, un architecte, qui a bien mérité des arts, M. Lenoir, parvint à sauver les restes de Descartes. Il les plaça dans un sarcophage en pierre, qui est longtemps resté exposé en plein air dans la cour du Louvre. En 1819, ce cercueil fut transporté à Saint-Germain des Prés, où maintenant Descartes repose entre Mabillon et Montfaucon. Sur la pierre tumulaire se lit cette inscription touchante :

« A la mémoire de René Descartes, homme excellent par la doctrine et la subtilité du génie ; qui, le premier, depuis la renaissance des lettres en Europe, revendiqua et affermit les droits de la raison sans porter atteinte à l'autorité de la foi chrétienne. Il jouit présentement de la vue de la vérité qu'il aima par-dessus tout. »

Le musée du Louvre possède un excellent portrait de Descartes par Frans Hals. Sa figure calme et pensive, ses yeux pleins de flamme, ses lèvres où erre l'ironie ; tout dénote, dans ce gentilhomme français, à deux mille ans de distance, un successeur de Socrate et le continuateur de ses desseins.

Tel fut l'auteur de cette doctrine puissante, qui, de son nom, s'appela le Cartésianisme. Depuis les théories de Malebranche, de Spinoza, de Bossuet, de Fénelon, de Leibniz,

jusqu'à celles de Terrasson, de Kérenflech et de Lignac, les Jésuites et le parlement; l'Oratoire et les Génovéfains; la cour de Sceaux et le prince de Condé; Paris et la province; La Fontaine et madame de Sévigné; Locke et les Encyclopédistes; l'abbé de Prades et le Père Roche; la Hollande, la Suisse, l'Allemagne, l'Italie; hommes, pays et choses, autour et à propos de cette doctrine, tout s'agite.

Elle subit toutes les alternatives de la faveur et de la persécution. Et tout d'abord elle est persécutée.

En 1662, les ouvrages de Descartes sont mis à l'index « *donec corrigantur,* » et, la même année, le nonce du pape en Belgique les signale à l'Université de Louvain, comme pernicieux à la jeunesse.

En 1667, la Cour interdit, nous l'avons rappelé, l'éloge public de Descartes.

En 1670, c'est à peine si l'arrêt burlesque de Boileau et un vigoureux mémoire rédigé par Arnauld peuvent empêcher le parlement de condamner le Cartésianisme. L'enseignement en est du moins proscrit par un arrêt du conseil, et dans l'Université de Paris et dans l'Oratoire.

En 1680, le Père Valois défère à l'assemblée du clergé la philosophie Cartésienne : « Monseigneur, je cite devant vous M. Descartes et ses plus fameux sectateurs; je les accuse d'être d'accord avec Calvin. »

Il le faut reconnaître. Soit qu'ils regrettassent la Scolastique, désormais annulée; soit qu'ils prévissent quelques-unes des fâcheuses conséquences qui se devaient tirer ultérieurement du Cartésianisme; soit enfin, passion humaine, ou, pour tous ces motifs réunis; ce furent les maîtres de Descartes, ce furent les Jésuites, qui provoquèrent les rigueurs contre le Cartésianisme naissant. Plus tard, en revanche, ils s'en déclarèrent les partisans décidés.

En 1724, le Père Buffier rend au Cartésianisme un hommage mérité.

En 1755, l'Académie française ayant mis au concours l'*Esprit philosophique,* la pièce qui remporte le prix propose le Cartésianisme comme le modèle de toute philosophie, et l'auteur est un Jésuite, le Père Antoine Guénard.

« Adorateurs stupides de l'antiquité, disait le Père Guénard, les philosophes avaient rampé durant vingt siècles sur les traces des premiers maîtres : la raison, condamnée au silence, laissait parler l'autorité ; aussi rien ne s'éclaircissait dans l'univers, et l'esprit humain, après s'être traîné deux mille ans sur les vestiges d'Aristote, se trouvait encore aussi loin de la vérité. Enfin parut en France un génie puissant et hardi qui entreprit de secouer le joug du prince de l'École. Cet homme nouveau vint dire aux autres hommes que, pour être philosophe, il ne suffisait pas de croire, mais qu'il fallait penser. A cette parole toutes les écoles se troublèrent. Une vieille maxime régnait encore : « *ipse dixit;* » le maître l'a dit ; cette maxime d'esclave irrita tous les esprits faibles contre le père de la philosophie pensante ; elle le persécuta comme novateur et comme impie, le chassa de royaume en royaume ; et l'on vit Descartes s'enfuir, emportant avec lui la vérité, qui, par malheur, ne pouvait être ancienne, tout en naissant. Cependant, malgré les cris et la fureur de l'ignorance, il refusa toujours de jurer que les anciens fussent la raison souveraine : il prouva même que ses persécuteurs ne savaient rien, et qu'ils devaient désapprendre ce qu'ils croyaient savoir. Disciple de la lumière, au lieu d'interroger les morts et les Dieux de l'École, il ne consulta que les idées claires et distinctes, la nature et l'évidence. Par ses méditations profondes, il tira presque toutes les sciences du chaos ; et par un coup de génie plus grand encore, il montra le secours mutuel qu'elles devaient se prêter, les enchaîna toutes ensemble, les éleva les unes sur les autres ; et se plaçant ensuite sur cette hauteur, il marcha, avec toutes les forces de l'esprit humain ainsi rassemblées, à la découverte de ces grandes vérités que d'autres plus heureux sont venus enlever après lui, mais en suivant les sentiers de lumière que Descartes avait tracés. Ce fut donc le courage et la fierté d'esprit d'un seul homme qui causèrent dans les sciences cette heureuse et mémorable révolution dont nous goûtons aujourd'hui les avantages avec une superbe ingratitude. Il fallait aux sciences un homme de ce caractère, un homme qui osât conjurer tout seul avec

son génie contre les anciens tyrans de la raison, qui osât fouler aux pieds ces idoles que tant de siècles avaient adorées. Descartes se trouvait enfermé dans le labyrinthe avec tous les autres philosophes ; mais il se fit lui-même des ailes et s'envola, frayant ainsi de nouvelles routes à la raison captive. »

L'éloge de Descartes par Thomas (1765), n'a rien qui surpasse, qui égale même cette éloquente admiration. C'est là comme un écho des belles paroles de Nicole : « On avait philosophé durant trois mille ans sur divers principes, et il s'élève dans un coin de la terre un homme qui change toute la face de la philosophie, et qui prétend faire voir que tous ceux qui sont venus avant lui n'ont rien entendu dans les principes de la nature. Et ce ne sont pas seulement de vaines promesses ; car il faut avouer que ce nouveau venu donne plus de lumière sur la connaissance des choses naturelles, que tous les autres ensemble n'en avaient donné. »

Depuis cette époque, le Cartésianisme a eu encore des fortunes diverses. Aujourd'hui même, comme tout ce qui est grand, il est l'objet des sentiments les plus contraires, d'une animadversion opiniâtre ou d'un attachement passionné. Avant de prendre parti, apprenons à le connaître. Or, le Cartésianisme est, à vrai dire, compris tout entier dans quatre ouvrages principaux : 1° le *Discours de la Méthode* publié en français en 1637 ; 2° les *Méditations* publiées en latin en 1641 et traduites en français par le duc de Luynes en 1647 ; 3° les *Principes* publiés en latin en 1644 et traduits en français en 1647 ; 4° le *Traité des Passions* publié en français en 1650.

C'est donc expressément dans ces quatre ouvrages que nous chercherons en substance la doctrine Cartésienne

XXXIX

DESCARTES

La philosophie, telle que la conçoit Descartes, embrasse l'homme tout entier, le monde des esprits et le monde des corps.

Remontant à l'étymologie du mot philosophie, Descartes la définit simplement, l'amour, l'étude de la sagesse. Mais il s'empresse d'ajouter que « cette sagesse n'est pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de ce que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de la vie, que pour la conservation de la santé et l'invention des arts, et qu'afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, ou des premiers principes. »

A ses yeux, « toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale. »

Ce ne sera pas dénaturer la pensée de Descartes, mais y rester scrupuleusement fidèle que de réduire tous les développements de sa doctrine à trois chefs principaux : l'âme, Dieu et le monde. C'est là en effet le triple objet à quoi se ramène toute la réalité. Après avoir pris connaissance de ce vaste système, nous en remarquerons les admirables nouveautés, et, en même temps, nous en signalerons les manques, les imperfections, les excès, expliquant de la sorte, à l'avance, toutes les conséquences, bonnes et mauvaises, qui plus tard en seront tirées.

Au lieu que la plupart des philosophes débutent par le

dogmatisme, c'est par le doute que commence Descartes, mais par un doute méthodique. Ce doute, par conséquent, n'a rien de commun avec le scepticisme.

Les sceptiques en effet doutent pour douter; partis d'une négation, c'est à une négation qu'ils aboutissent, ou, s'ils affirment qu'il y a quelque chose de certain, c'est que rien n'est certain. Leur scepticisme est un coup de désespoir; au milieu de l'orgie des sens, le suicide de la raison. Descartes, au contraire, doute pour arriver à ne douter plus; la négation, pour lui, est un moyen, non le terme de ses efforts. Son doute, à travers l'opinion, poursuit la vérité; c'est, en définitive, un acte de foi.

Est-ce à dire que le doute, même élevé ainsi à la hauteur d'une méthode, n'offre ni inconvénient, ni danger? Descartes n'oserait l'affirmer. « La seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance, dit-il, n'est pas un exemple que chacun doive suivre. Et le monde n'est quasi composé que de deux sortes d'esprits auxquels il ne convient aucunement, à savoir : de ceux qui, se croyant plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empêcher de précipiter leurs jugements, ni avoir assez de patience pour conduire par ordre toutes leurs pensées; d'où vient que, s'ils avaient une fois pris la liberté de douter des principes qu'ils ont reçus et de s'écarter du chemin commun, jamais ils ne pourraient tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller plus droit et demeureraient égarés toute leur vie; puis, de ceux qui, ayant assez de raison et de modestie pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres qu'en chercher eux-mêmes de meilleures. »

Et Descartes avoue qu'il aurait été apparemment « du nombre de ces derniers, s'il n'avait jamais eu qu'un seul maître, ou qu'il n'eût point su les différences qui ont été de tout temps entre les opinions des plus doctes. » Mais, troublé de cette divergence de sentiments, il n'a pas pu ne pas soumettre toutes ses connaissances à une révi-

sion sévère. Ce n'est pas là, encore une fois, un exemple qu'il invite personne à imiter. En racontant les évolutions de sa pensée, « ce n'est qu'une histoire qu'il propose, ou, si on l'aime mieux, ce n'est qu'une fable. » Lui-même ne s'est engagé dans cette voie périlleuse du doute qu'après s'être donné tout ensemble et des règles de logique et des règles de morale. Mais enfin, cédant à un irrésistible besoin de comprendre ce que jusqu'alors il a cru, il s'est résolu à rejeter toutes les notions où il découvrirait quelque raison de douter. Sous le sable mouvant de l'opinion, il s'est mis avec labeur à chercher le roc inébranlable. « Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût ferme et immobile; ainsi, conclut Descartes, j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable. »

Descartes rejette tout d'abord les notions qui nous viennent des sens. Car il a expérimenté, en mainte occasion, que les sens sont trompeurs. C'est ainsi qu'une tour carrée, vue de loin, paraît ronde et que des colosses placés sur les montagnes perdent leurs véritables proportions. D'un autre côté, les sens intérieurs ne nous trompent pas moins que les sens extérieurs, puisqu'il arrive qu'on s'imagine éprouver une douleur dans un membre qu'on a perdu. C'est pourquoi, avec la certitude des informations des sens s'évanouit la certitude de l'existence des corps. Il n'y a pas jusqu'à l'existence de notre propre corps, qui ne puisse être révoquée en doute. En effet, outre que cette existence n'est pas nécessaire, n'avons-nous pas souvent éprouvé qu'en songe nous croyions apercevoir des corps, tout un monde, vains fantômes qui se dissipent au premier réveil? Or, qui nous assure que ce que nous pensons être la veille n'est pas une espèce de sommeil, où nous entassons rêve sur rêve et mensonge sur mensonge? Enfin, il se pourrait qu'il y eût au-dessus de nous quelque génie malin, trompeur et rusé, qui employât toute son industrie à nous tromper sans cesse.

Ainsi, les opinions, que nous tenons de l'éducation ou

de l'enseignement, sont mises à néant; nous ne savons plus même s'il y a des hommes, ni si nous avons un corps; il se peut que dominés par une malfaisante et indéclinable influence, nous soyons le jouet d'une fantasmagorie perpétuelle. — A coup sûr, le doute ne saurait être poussé plus loin. Mais, au moment où il semble que toute certitude nous fuie sans retour, par la nature et la force même des choses, toute certitude est rétablie.

En effet, pour douter, de toute nécessité il faut être, et il faut être aussi pour être trompé. Ce moi, qui accumule tant de doutes; ce moi, qu'un mauvais génie s'applique à décevoir; ce moi, à tout le moins, doit être. Car un pur néant ne pourrait ni s'égarer, ni être égaré. « Je pense, donc je suis. »

« Je pense, donc je suis. » Et ici, Descartes ne procède point par voie syllogistique. Le fait de son existence et le fait de sa pensée lui apparaissent dans un même et indivisible moment. C'est, comme on l'a dit, « l'aperception vivante d'une pensée vivante dans un moi vivant. »

Descartes a donc trouvé la chose certaine, indubitable qu'il cherchait, et, du même coup, il détermine le criterium de toute certitude, l'évidence. Car s'il reconnaît qu'il est, de cela seul qu'il pense; c'est qu'il y a dans cette simultanéité de l'existence et de la pensée une évidence irrésistible.

Saint Augustin avait pu avancer quelque maxime approchante du principe, « je pense, donc je suis, » émis par Descartes. Mais Pascal remarque avec raison combien il y a de différence entre « écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouvent la distinction des natures matérielle et spirituelle, pour en faire un principe ferme et soutenu d'une métaphysique entière. »

C'est en effet de cette simple donnée que, par une série de déductions habilement conduites, Descartes fera sortir les autres vérités qu'il poursuit. Et, en premier lieu, elle lui sert à établir la distinction radicale de l'âme et du corps.

« Je pense, donc je suis. » Mais que suis-je? Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire une substance dont l'essence est de penser? Encore qu'elle ne se rappelle pas toutes ses pensées, l'âme effectivement ne cesse pas un seul instant de penser. Elle pense et, en même temps, elle se connaît pensante. L'assimiler à l'œil, qui voit, mais qui ne se voit pas, c'est se jeter dans de fausses comparaisons. L'âme est à la fois le sujet qui connaît et l'objet qui est connu, et cette connaissance c'est la pensée même.

Mais si l'essence de l'âme est la pensée, il n'est pas moins constant que l'essence du corps est l'étendue. Car, essayez de concevoir un corps qui ne soit pas étendu et vous ne pourrez y parvenir. Or, quel rapport découvrir entre la pensée et l'étendue? Manifestement aucun. Ce qui pense n'est pas étendu et ce qui est étendu ne pense pas. Vainement viendrait-on à remarquer que l'âme semble croître et décroître avec les organes, être offusquée par ce qui les obstrue. De même qu'on ne peut confondre un artisan avec les instruments qu'il emploie, de même on ne peut identifier l'âme avec le corps dont elle se sert. Par conséquent, de cela seul qu'il y a, entre l'âme, substance pensante, et le corps, substance étendue, une distinction évidente, l'immatérialité de l'âme est assurée. Aussi bien, les phénomènes du corps et les phénomènes de l'âme ne sont-ils pas profondément dissemblables? L'âme est connue sans le corps, avant le corps, autrement et mieux que le corps. Et tandis que l'âme est simple, indivisible, active, le corps n'est-il pas composé, divisible, passif?

L'immatérialité de l'âme fonde d'ailleurs son immortalité. Quelle nécessité en effet, dans cette différence essentielle de nature, que la ruine de l'âme coïncide avec la ruine du corps? Le corps, parce qu'il est composé, est destiné à se dissoudre. La simplicité de l'âme garantit son indivisibilité. On objectera peut-être que Dieu a proportionné la durée de l'existence même de l'âme à la durée de l'existence du corps. Descartes se contente de répondre que la révélation nous enseigne le contraire.

Voilà l'immédiat résultat du doute méthodique, et des

trois objets de la réalité, l'âme, Dieu, le monde, notre propre être avec pleine certitude est retrouvé. Aucune hésitation désormais n'est permise sur l'existence de l'âme et sur sa nature.

De la connaissance de l'âme découle toute connaissance ultérieure, et le principe «je pense, donc je suis» comprend, dans sa fécondité, non-seulement l'existence personnelle, mais encore l'existence de Dieu et l'existence du monde. «Je pense, donc je suis;» «donc Dieu est;» «donc le monde est.» Le premier terme de la réalité implique les deux autres. Aussi Descartes avait-il raison de dire: «L'âme humaine possède je ne sais quoi de divin où sont déposés les premiers germes des connaissances utiles, qui, malgré la négligence et la gêne d'études mal faites, y portent des fruits spontanés.»

Qui n'admirerait, dès les premiers pas, les applications de la méthode Cartésienne? Par le doute même, elle détruit tout scepticisme. En assignant à la certitude pour criterium l'évidence, elle proclame la puissance des idées claires; elle confirme, accrédite, avec ses périls mais aussi avec ses avantages incalculables, l'usage du libre examen. «La règle de Descartes, qui ne veut pas qu'on décide sur les moindres vérités avant qu'elles soient connues clairement et distinctement, est assez belle et assez juste, disait La Bruyère, pour devoir s'étendre au jugement que l'on fait des personnes.» Cette méthode, en outre, en attribuant à la pensée l'essence de notre être, abolit tout sensualisme. En rapportant à cette même pensée notre personnalité, elle établit l'égalité véritable. Car, dès lors, « l'âme d'Alain ne se démêle plus d'avec celle du grand Condé, de Richelieu, de Pascal et de Lingendes.» Enfin, dans les profondeurs de la pensée, elle nous découvre tous les trésors de la réalité, et c'est assez qu'elle nous incline à la réflexion pour qu'aussitôt nous apparaissent, étroitement unis par leurs rapports, sans être confondus dans leur substance, l'âme, le monde et Dieu. L'homme devient, de la sorte, à soi-même un microcosme, c'est-à-dire un petit univers. Pascal ne faisait que commenter éloquemment la doctrine de Descartes, lors-

qu'il écrivait ces mélancoliques mais fortifiantes paroles : « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser. Une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Ainsi, toute notre dignité consiste dans la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée. »

XL

DESCARTES

Arrivons à la doctrine de Descartes sur Dieu, doctrine si bien liée que la géométrie n'a rien de plus solide; si subtile, que l'Allemagne contemporaine ne la dépasse point par ses raffinements logiques. — Et d'abord, replaçons-nous dans la situation où s'est mis Descartes.

« Je pense, donc je suis. »

Maintenant, poursuit Descartes, je fermerai les yeux, je me boucherai les oreilles, je descendrai dans mon intérieur, afin de connaître ce que je suis.

Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire une chose qui nie, qui affirme, qui sait peu, qui ignore beaucoup, qui veut et ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent.

Je suis une substance dont l'essence est de penser. Par conséquent, cette substance qui est l'âme, est distincte de la substance qui est le corps et dont l'essence est d'être étendue. Active et une, comment l'âme se pourrait-elle confondre avec le corps passif et divisible? Enfin la différence des phénomènes de l'âme et des phénomènes du corps ne suffit-elle pas à établir la différence de la nature du corps et de l'âme?

Or, si je me demande d'où me vient la certitude de ce principe « je pense, donc je suis, » je n'en trouve d'autre raison que son évidence même. Donc tout ce qui me sera évident me sera certain.

A ce compte, l'existence des corps est certaine. Car elle me semble évidente. Mais qui m'assure que ce que je crois être des corps, n'est pas simplement le produit de mon imagination abusée?

A ce compte du moins, l'existence des vérités mathématiques, que je conçois, est certaine. Car elles sont tout intérieures et me paraissent évidentes. Mais qui me garantit que ma nature n'est pas telle que je me trompe dans les choses mêmes dont je me tiens le mieux assuré ? Peut-être y a-t-il quelque esprit malin, qui emploie son industrie à me décevoir sans cesse. Ou bien, comme cet esprit trompeur, ou ne me trompe que par la permission de Dieu, ou est Dieu lui-même, peut-être que Dieu, s'il y a un Dieu, me donne en proie à l'illusion.

Me voilà étrangement perplexe. Quand je viens à penser à cette puissance souveraine de Dieu, mon esprit tournoie et toute certitude semble m'échapper. Quand je considère ces idées qui me paraissent évidentes, je suis porté à leur accorder entière créance et je me dis qu'encore qu'une Divinité malfaisante se complaise à me tromper, pour qu'elle me trompe, il faut que je sois.

Afin de lever ces doutes, conclut Descartes, il est nécessaire que j'examine s'il y a un Dieu et s'il peut être trompeur. Tant que je ne serai pas certain que Dieu est et qu'il n'est pas trompeur, je n'aurai d'autre certitude que celle de mon existence personnelle.

Ainsi Descartes croyait avoir atteint le roc immobile, découvert le point fixe sur lequel il pourrait fonder. Et tout à coup le sol se dérobe sous ses pas ; tout branle autour de ses prises. Il se sent rejeté sur le sable mouvant de l'opinion.

Dieu est-il ? Et Dieu n'est-il pas trompeur ? De cette double question dépend tout ce qui suit.

Dieu est-il ?

« Je pense, donc je suis. » « Je suis une chose qui pense. »

Or, parmi mes pensées, j'en distingue qui sont de pures représentations, de simples images, que j'appelle idées. J'en découvre d'autres, qui impliquent quelque acte, quelque détermination de mon esprit ; je les nomme affections ou volontés et jugements.

Mes idées sont de trois sortes : innées, adventices, factices.

Elles sont innées, comme celle que j'ai de mon existence ; adventices, comme celle d'une montagne, d'un cheval ; fac-

tices, comme celles d'un cheval ailé, d'une montagne d'or.

Mais innées, adventices ou factices, mes idées ne peuvent me tromper. Car elles représentent toujours exactement ce qu'elles doivent représenter. Non plus que des tableaux, elles n'ajoutent rien à leurs traits. L'erreur ne peut provenir davantage des volontés ou affections. Car, lorsque je veux, lorsque je suis affecté, il ne se peut pas que je ne veuille pas, que je ne sois pas affecté. L'erreur consiste uniquement dans mes jugements. C'est en effet, par le jugement, que je passe du dedans au dehors, et que, cédant à une inclination naturelle, à un mouvement irréfléchi, à une sorte d'entraînement fatal, j'affirme qu'il y a hors de moi des réalités qui correspondent aux idées que je trouve en moi. Ces idées n'ont, à tout prendre, qu'une réalité objective, et, gratuitement, sans preuve, sans évidence, je leur attribue une réalité formelle.

Il est vrai, d'autre part, que l'objectif, en définitive, suppose le formel, ou qu'à tout le moins, dans la cause d'une idée il doit y avoir autant de réalité objective que dans son effet, qui est cette idée même. Il est vrai, en outre, que, parmi nos idées, les idées de substances sont celles qui offrent le plus de réalité objective, ou qui participent par représentation au plus grand degré d'être. Et parmi les idées de substances elles-mêmes, l'idée de Dieu, c'est-à-dire d'une substance infinie, est incontestablement celle qui présente le plus d'une telle réalité.

Cela posé, « je pense, donc je suis. » Mais suis-je seul au monde?

Et, en premier lieu, n'y a-t-il pas en même temps que moi, des corps, dont je trouve en moi les idées? Sans doute je trouve en moi les idées des corps. Mais la réalité objective de ces idées ne dépasse, en aucune sorte, celle que je peux leur donner moi-même. Les corps ne sont ni plus parfaits, ni moins finis que moi. La plupart des propriétés que je leur prête, comme la dureté, la chaleur, le froid, ne sont que mes propres sensations, dont je les revêts. J'ignore profondément la nature de leur substance, qui, pour moi, se réduit à l'étendue. Qui sait même si cette étendue a la

moindre réalité hors de mon esprit qui la conçoit? Par conséquent, de la réalité objective des corps, je n'affirmerai point une réalité formelle, qui soit distincte de moi.

En sera-t-il de même de l'idée de Dieu? D'un seul mot, cela ne se peut. Être fini, je ne puis être la cause de la réalité, même objective, d'une idée infinie, puisqu'il doit y avoir au moins autant dans la cause que dans l'effet. Cet effet, idée infinie, suppose invinciblement une cause elle-même infinie. La réalité objective de Dieu implique la réalité formelle de Dieu.

En effet, qu'on y prenne garde. L'infini n'est pas, tant s'en faut, la négation du fini. C'est le fini, au contraire, qui est une négation, une diminution, un décroissement de l'infini. Il y a plus; l'idée de l'infini précède en nous l'idée du fini, qui la suppose. Car, comment concevrions-nous que nous sommes imparfaits, bornés, misérables, si nous n'avions antérieurement l'idée d'un être parfait, sans bornes, bienheureux? L'idée de l'infini n'est pas non plus le produit du néant, lequel ne peut rien produire, ni la conception embarrassée d'un esprit qui s'offusque soi-même. Si l'idée de l'infini est incompréhensible, elle n'est pas inintelligible. Nous comprenons très-bien qu'elle ne se comprend pas, de même que nous embrassons une montagne par la vue, sans pouvoir l'envelopper avec les bras.

Ce serait d'ailleurs une erreur de croire que si actuellement mon esprit est impuissant à produire la réalité objective de l'idée de Dieu, il le pourra du moins par ses progrès ultérieurs.

Ces progrès mêmes dénotent une essentielle imperfection, puisque ce qui est parfait ne saurait faire de progrès. Aussi bien, puis-je faire des progrès sans fin? Et alors même que je le pourrais, n'est-il pas clair que je ne parviendrais jamais à réaliser l'infini actuel dont il s'agit, puisqu'au progrès accompli il serait toujours facile d'ajouter par la pensée un progrès nouveau? Il n'y a qu'une cause formelle et non pas simplement potentielle, qui puisse produire actuellement la réalité objective de l'idée d'infini. Or, je découvre en moi cette idée; donc Dieu est.

C'est ainsi qu'à la lumière d'une réalité qui s'impose plus encore que sous l'effort d'une logique qui se déploie, se dissipent les doutes accumulés par Descartes. Sa raison, heureusement vaincue, succombe à une défaite qui la sauve. Il reconnaît l'existence de Dieu.

Cependant, Descartes l'avoue, cette démonstration peut paraître à quelques-uns abstruse et compliquée. C'est pourquoi, il cherche à lui donner un tour plus facile.

« Je pense, donc je suis, » reprend Descartes. Donc Dieu est.

En effet, si Dieu n'est pas, il faut que je tienne mon existence, ou de moi-même, ou de mes parents, ou d'une autre cause qui ne soit pas Dieu.

Or, me suis-je donné l'être? Si je m'étais donné l'être, je me serais donné aussi toutes les perfections, dont j'ai en moi quelque idée et qui néanmoins me manquent. Car il est plus aisé d'ajouter à un être que de créer cet être. Ce n'est pas tout. Il ne s'agit pas seulement de savoir qui m'a donné l'être, mais encore de reconnaître à qui j'en dois actuellement la conservation. Mon être en effet est aussi successif que les battements de mon cœur, aussi morcelé que la durée, et, à chaque instant, il périrait, si la même puissance qui l'a créé, n'intervenait, à chaque instant, pour le maintenir. Et cette puissance, ce n'est pas moi.

Attribuerai-je cette puissance de création et de conservation à mes parents? Pour ce qui est de me conserver, cela ne se conçoit pas. Pour ce qui est de m'avoir créé, outre que je sais que je leur dois uniquement un certain arrangement de matière qui est devenu mon corps; si je suppose qu'ils m'ont créé, il restera à se demander qui les a créés eux-mêmes. Et de la sorte, ou je me trouve jeté dans un progrès à l'infini, ou il faut que je m'arrête à une première cause qui est Dieu. Car si cette cause n'était pas Dieu, elle ne serait pas la cause première que je cherche.

Dira-t-on que plusieurs causes ont coopéré à ma création comme elles coopèrent à ma conservation? Mais cette coopération même exclut l'unité et la simplicité essentielles à la cause première, seul terme et terme suprême

où ma pensée se puisse arrêter. Cette unité et cette simplicité ne se trouvent qu'en Dieu.

Et d'où m'est venue cette idée de Dieu? Est-ce des sens? Je les ai fermés, j'ai repoussé toutes leurs informations. Est-ce du hasard? Mais, encore une fois, le hasard ne peut rien produire. C'est en moi-même, inséparable de moi, partie intégrante de ma substance, que je découvre cette idée de l'infini, ou de Dieu. Elle est en moi, comme l'empreinte du Créateur, comme la marque ineffaçable que l'ouvrier a mise sur son ouvrage.

Être imparfait, borné, j'aspire sans cesse à quelque chose de plus parfait que je ne suis. Et cet être, vers lequel incessamment j'aspire et de qui je dépends, cet être comprend en soi toute perfection et repousse toute imperfection. Or la tromperie est un défaut, un manque, une imperfection. Donc cet être ne peut pas être trompeur. Sa véracité est inséparable de son existence. Son existence même est inséparable de son idée.

En effet, Descartes, reproduisant, sans le savoir peut-être, l'argument auquel saint Anselme a attaché son nom, Descartes prétend réduire toute démonstration de l'existence de Dieu à un simple énoncé.

Il remarque que, de cela seul que les choses qu'il conçoit évidemment sont effectivement, il s'ensuit que les qualités qu'il conçoit leur appartenir, leur appartiennent en réalité. Or est-il qu'aussitôt qu'il conçoit l'idée de Dieu, il conçoit l'existence de Dieu. Donc Dieu est. Son existence est aussi inséparable de son essence, que l'idée d'une vallée est inséparable de l'idée d'une montagne; ou, de l'idée d'un triangle, l'idée que la somme de ses angles est égale à deux droits. Et qu'on ne dise pas qu'à la vérité, s'il y a quelque part une vallée, il faut, de toute nécessité, qu'il y ait une montagne; ou que s'il y a quelque part un triangle, il faut, de toute nécessité, que la somme de ses angles soit égale à deux droits; mais que l'idée de la vallée ou du triangle ne prouve pas l'existence de la vallée ou du triangle, et qu'ainsi de même l'idée de Dieu ne prouve pas l'existence de Dieu. — L'idée de Dieu n'est point de celles que

l'on peut considérer abstractivement. Concevoir Dieu et concevoir qu'il est, c'est une seule et même chose. Ce n'est point parce que Dieu étant parfait et l'existence étant une perfection, l'existence doit nécessairement appartenir à Dieu, que Dieu est. Ce n'est pas davantage parce que Dieu est possible, qu'il est. Il est, parce qu'il est impossible qu'il ne soit pas. Pour concevoir séparément l'essence de Dieu et l'existence de Dieu, il faudrait pouvoir supposer que Dieu n'est pas, ce qui est absurde. Aussitôt que l'idée de Dieu luit en nous, en nous aussi se manifeste son existence. En d'autres termes, l'existence de Dieu se montre, se constate; elle ne se démontre pas. Ce troisième argument de Descartes, lequel se ramène au premier, n'est pas tant un argument qu'une formule. En ce sens, il est inattaquable.

Ainsi Descartes ne reste pas moins certain de l'existence de Dieu et de la véracité de Dieu que de chose qui soit au monde. Bien plus; c'est de cette certitude qu'il fait dépendre toute certitude. N'y a-t-il pas là un cercle vicieux? Descartes arrive, par l'évidence, à reconnaître que Dieu est et qu'il n'est pas trompeur. Ensuite, il affirme que si l'évidence est le signe de la certitude, c'est parce que Dieu est et qu'il n'est pas trompeur. C'est sur la certitude de son existence personnelle qu'il fonde la certitude de l'existence de Dieu. Puis, c'est sur la certitude de l'existence de Dieu qu'il semble faire reposer toute certitude. Le paralogisme n'est-il pas grossier?

Descartes, au moins implicitement, le lèvera.

Lorsque, partis de prémisses certaines, nous arrivons à des conclusions qui doivent participer de la même certitude, ne peut-il pas advenir qu'à cause de la longueur des déductions, nous ayons oublié les prémisses? Les rapports alors nous échappent, et néanmoins nous ajoutons foi aux conclusions obtenues, parce que nous savons que Dieu est et qu'il n'est pas trompeur.

C'est donc surtout, à propos de la vérité médiate, déductive, que Descartes cherche dans l'existence et la véracité de Dieu une garantie de certitude.

Ajoutons qu'à le bien prendre, la vérité intuitive elle-même se fonde sur l'existence de Dieu. Car, si Dieu n'était pas, où serait l'immutabilité? Si Dieu n'était pas, où serait la substance? Descartes, sans doute, s'était suffisamment expliqué, lorsqu'il avait dit : « La vérité est une même chose avec l'être, » et l'être c'est Dieu.

Dieu est et Dieu n'est pas trompeur. — Est-ce là tout ce qu'il est permis de savoir de la nature de Dieu?

Descartes n'a point pris à tâche d'énumérer tous les attributs de Dieu. Il se contente d'indiquer l'infaillible méthode, à l'aide de laquelle on les détermine. Toutes les perfections, dont nous découvrons quelque trace en nous-mêmes, doivent être, dans leur plénitude, rapportées à Dieu. Il faut nier, au contraire, de Dieu, toutes les imperfections qu'implique notre infirmité et que repousse son excellence souveraine. Ainsi Dieu n'est pas, comme nous, sujet à la tristesse, au découragement, à l'ignorance. Comme nous, il n'est pas composé de deux natures; car être composé, c'est être dépendant. Or Dieu est l'indépendance même.

Descartes pousse même jusqu'à l'excès cette idée de l'indépendance de Dieu.

En effet, après avoir justement remarqué que la liberté d'indifférence est chez l'homme le plus bas degré, non le type de la liberté, il n'hésite pas à admettre en Dieu cette même liberté d'indifférence, comme si, chez l'Être suprême, une règle de liberté devait compromettre la liberté! Ainsi, ni les vérités morales, ni les vérités mathématiques n'ont plus rien d'invariable. Elles dépendent uniquement du décret de Dieu. Telles, parce que Dieu les a voulues telles, demain elles seraient autres, s'il plaisait à Dieu de les changer. Dieu ne veut pas le bien parce qu'il est bien; le bien est bien parce que Dieu le veut. Et Descartes ne s'aperçoit pas que cette volonté capricieuse devenant tyrannie, au lieu d'être obéie par le respect, elle ne le sera que par la violence.

Par une distraction singulière, Descartes, de même, ne s'aperçoit pas qu'attribuer à Dieu une liberté d'indifférence,

c'est se déclarer contre l'optimisme. Où sera en effet le meilleur des mondes possibles pour celui, au regard duquel tout est indifférent? Descartes cependant professe l'optimisme le plus explicite à la fois et le mieux entendu. Car c'est la perfection de l'ensemble, non des détails, lesquels trop souvent nous affligent, qui, suivant lui, fait la perfection du monde où nous vivons.

Sa théorie de la liberté divine s'accorde mieux avec sa théorie de la puissance divine. Il ne voit pas seulement en Dieu l'Être suprême, qui, d'un seul coup, a tiré le monde du néant, mais l'Être qui, à chaque instant, le conserve, par une opération renouvelée. La création qu'il affirme est une création continuée.

Cette perpétuelle immixtion de Dieu dans l'existence de ses créatures explique la prescience de Dieu. Comment Dieu ne connaîtrait-il pas à l'avance des actes, dont, à l'avance, il suggère la possibilité? Descartes distingue d'ailleurs, avec quelques théologiens, deux volontés en Dieu, l'une absolue, qui fait que les choses sont ce qu'elles sont; l'autre relative, qui accommode les événements aux mérites et aux démérites.

Prescient, et, sans un instant de relâche créateur, Dieu, par conséquent, est Providence. Sa providence agit par des voies générales, non par des voies particulières, et Descartes enseigne que s'il convient de prier Dieu, ce ne doit pas être dans l'espoir qu'il changera pour nous l'ordre du monde, mais afin qu'il rende nos dispositions conformes aux effets dont il a décidé, de toute éternité, qu'il ferait suivre nos prières.

Les biographes de Descartes rapportent que cet illustre penseur lisait habituellement les Écritures. Le Dieu qu'il proclame est bien le Dieu puissant des Livres saints, ce Dieu, en présence de qui le monde disparaît comme se fond la cire aux ardeurs du soleil, ce Dieu, devant lequel le monde entier est comme s'il n'était pas!

Nous touchons ici à la troisième partie de la doctrine Cartésienne. Résumons-nous sur la seconde.

A l'aide de cet unique principe « je pense, donc je suis, »

Descartes a démontré l'immatérialité de l'âme et son immortalité.

A l'aide de ce même et unique principe, il établit la certitude de l'existence et des attributs de Dieu.

Dieu est; car nous trouvons dans les trésors de notre esprit l'idée de l'infini, laquelle suppose invinciblement l'infini.

Dieu est; car nous ne nous sommes pas donné l'être à nous-mêmes.

Dieu est; car nous en avons l'idée.

Dieu enfin, par cela seul qu'il est, résume en soi toutes les perfections.

C'est ainsi que Descartes restitue le second terme de la réalité, qui est Dieu.

Le spectacle éloquent de l'univers raconte hautement les merveilles du Créateur.

« De sa puissance immortelle
Tout nous parle, tout nous instruit;
Le jour au jour la révèle,
La nuit l'annonce à la nuit. »

D'autre part, « un seul soupir de l'âme vers le meilleur, le futur et le parfait, est une démonstration plus que géométrique de l'existence de Dieu. »

D'une manière plus sûre encore, en interrogeant les profondeurs de la conscience, Descartes est parvenu à constater l'existence de Dieu et à déterminer ses attributs. Enseveli dans une méditation opiniâtre, il en est sorti rasséréné, soumis tout ensemble et charmé.

Ah! si la pauvre femme paralytique, dont Fénelon enviait la prière, dans une seule exclamation adorait Dieu; c'est aussi un touchant hommage que Descartes rend à la Divinité, lorsque après avoir découvert ses splendeurs inénarrables, il finit par conclure :

« Il me semble à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure

en quelque sorte ébloui, le pourra permettre. Car comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie. »

XLI

DESCARTES

Efforçons-nous de saisir le vaste ensemble de la doctrine Cartésienne.

Descartes, par effort de doute méthodique, met à néant, autant qu'il le peut, les trois objets auxquels se ramène toute réalité, l'âme, Dieu et le monde. Par effort de réflexion, il s'applique à les restituer.

« Je pense, donc je suis; » je suis une substance qui pense, partant immatérielle, partant capable d'immortalité. Voilà le premier objet de la réalité retrouvé.

« Je pense, donc je suis; » donc Dieu est. Car je découvre en moi l'idée de l'infini, dont je ne puis être la cause. Car je suis, sans être à moi-même le principe de mon existence, encore moins de ma conservation. Car enfin l'idée de Dieu que je conçois, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, implique l'existence de cet être. Et non-seulement Dieu est, mais, en même temps que sa nature excellente résume toutes les perfections dont je découvre en moi quelques traces, elle exclut tous les manques dont j'abonde. Donc Dieu est et Dieu n'est pas trompeur, le mensonge étant évidemment un défaut. Voilà le second objet de la réalité reconquis. Ce n'est pas tout; la certitude de l'existence et des attributs de Dieu confirme, redouble la certitude de l'existence de l'âme et de sa nature. Par conséquent les doutes hyperboliques doivent être écartés et tenus pour ridicules. Aussi bien, la continuité de nos pensées durant la veille nous est une complète garantie que la veille ne se confond pas avec le sommeil, où tout va par saut et par bond.

Pour ressaisir ces deux existences de l'âme et de Dieu, il

a suffi de considérer les idées que Descartes appelle innées, à cause qu'elles font partie intégrante de notre nature, à peu près de même que l'on dit « que la générosité est innée dans certaines familles. »

Or les idées innées ne sont pas les seules qui se manifestent dans l'âme, et il y en a d'autres, adventices, ou factices.

Produits de notre imagination, les idées factices dépendent de ses caprices. Il n'en est pas de même des idées adventices, qui, ne venant pas de nous, nous inclinent à affirmer tout un monde hors de nous, c'est-à-dire des corps. Sans doute, beaucoup de propriétés que nous rapportons aux corps ne sont que nos propres sensations, dont nous revêtons les corps à notre insu, par exemple la chaleur, la dureté, la mollesse, et, ainsi, il convient de distinguer dans les corps des qualités secondaires, attributs illusoires, et des qualités primaires, seuls attributs réels peut-être. Ce n'est point d'ailleurs par les sens que nous connaissons les corps ; c'est par une simple inspection de l'esprit et à propos des émotions excitées dans les sens. Quoi qu'il en soit, ces émotions doivent avoir une cause et cette cause n'est pas nous. Croirons-nous que c'est Dieu, qui directement les fait naître en nous? Mais alors, Dieu serait trompeur; car, emportés par un élan irrésistible, en vertu d'un acte de foi spontané, nous affirmons qu'il y a hors de nous un monde, qu'il y a des corps. Or Dieu n'est pas trompeur. Donc le monde, donc les corps existent. De la sorte, le troisième objet de la réalité est restitué et la réalité tout entière rétablie sur une base désormais inébranlable.

Qu'est-ce maintenant que cette réalité, où les existences semblent se confondre par le jeu simultané de leur action? C'est ce que Descartes examine amplement. Reproduisons les principaux traits de cette immense analyse.

Et d'abord, il n'y a pas dans l'âme que des idées. Sous la dénomination commune de pensées, il faut y reconnaître aussi des volontés, et des affections ou passions.

Descartes définit la volonté, le pouvoir qu'a l'âme de se déterminer. Et, après avoir donné du libre arbitre cette

exacte définition, il la compromet, en attribuant à la volonté le jugement, qui dépend de l'entendement. Bien juger et bien faire, pour lui c'est tout un; la science est identique à la vertu. Il remarque que la plupart de nos erreurs proviennent de notre précipitation; la volonté qui, suivant lui, est sans bornes, dépassant l'entendement, qui est borné. Parti de l'observation, Descartes, comme trop souvent il arrive, aboutit de la sorte à l'hypothèse. S'il est vrai en effet que nous nous trompons d'ordinaire, parce que notre volonté précipite notre entendement, il ne s'ensuit pas que l'une soit plus ample que l'autre. Il ne s'ensuit pas surtout que l'une se confonde avec l'autre. On ne conçoit pas ce qu'est la volonté, si l'entendement ne l'éclaire. On ne conçoit pas non plus que le jugement, qui s'impose à nous, puisse se ramener à la volonté, qui dépend de nous. Admettre une telle identité, c'est tout confondre et se trouver, dès lors, bien empêché pour distinguer les volontés des affections ou passions.

Descartes définit les passions, des émotions de l'âme excitées et entretenues par les esprits animaux. Il en compte six principales, l'admiration, l'amour et la haine, le désir, la joie et la tristesse. A ces passions mères, qui, toutes elles-mêmes, dépendent de l'admiration, se rattachent une foule de passions secondaires, dont Descartes a su démêler, avec sagacité, les effets multipliés. Sans nous arrêter à les décrire à sa suite, observons seulement qu'il s'est trompé en faisant de l'admiration, non de l'amour, la première des passions, « parce qu'elle naît en nous à la première surprise que nous cause un objet nouveau, avant que de l'aimer ou de le haïr. » Car « si cette surprise, remarque Bossuet, en demeure à la simple admiration d'une chose qui paraît nouvelle, elle ne fait en nous aucune émotion, ni aucune passion par conséquent; que si elle nous cause quelque émotion, elle appartient aux passions. » C'est l'amour qu'il faut mettre « la première des passions et la source de toutes les autres. »

Quelle est l'influence des passions? Doit-on s'appliquer à les régler, ou à les détruire? Descartes n'ignore pas tous les

égarements où nous entraînent les passions. Mais il y voit, d'autre part, une excitation puissante de la vie. C'est pourquoi, il veut que la volonté intervienne, non pour les extirper, mais pour les réduire. De là, des préceptes de morale, où l'Épicurisme et le Stoïcisme se tempèrent sagement l'un par l'autre. Le mot de l'Épicurisme est bonheur; celui du Stoïcisme est devoir. La vraie morale consiste à concilier le devoir et le bonheur. Le devoir est « comme le blanc où visent les archers; » le bonheur est le prix, qui les excite, les encourage, les fait rivaliser d'efforts pour atteindre le but.

Les passions se rapportent à l'âme ou au corps. Dans les deux cas, elles sont engagées bien avant dans le corps.

L'âme en effet n'est pas logée en son corps comme un pilote en son navire; mais elle lui est si étroitement conjointe et unie, qu'elle semble ne former avec lui qu'un seul et même tout. Descartes enseigne, d'un autre côté, que l'âme est présente au corps, d'une présence d'influence. Car fixer l'âme dans un organe, ce serait l'imaginer corporelle. Il ajoute toutefois que le cerveau paraît être le centre de son action, et, venant à des précisions contestables, dans le cerveau même, il assigne pour siége à l'âme la glande pinéale. C'est par les impulsions diverses qu'elle donne à cette glande, que l'âme communique au reste de la machine l'ébranlement.

Est-ce à dire que l'âme soit le principe du mouvement qui se manifeste dans le corps? Le mouvement vient de Dieu seul, qui seul produit le mouvement et le conserve. L'âme ne crée donc pas le mouvement; elle le dirige, et son action sur le corps peut être comparée à celle d'un cavalier sur son cheval. Le corps, non plus, n'agit pas directement sur l'âme. Il est simplement l'occasion des émotions qu'elle éprouve.

Et au vrai, comment Descartes aurait-il admis entre l'âme et le corps des rapports plus étroits? L'âme étant une substance qui pense, le corps une substance étendue; quelle immédiate relation imaginer entre deux substances de soi si différentes, et un intermédiaire n'est-il pas néces-

saire qui, à chaque instant, établisse entre elles cette correspondance, d'où naît la vie?

Qu'on y réfléchisse. Séparés par des attributs incompatibles, l'âme et le corps n'offrent qu'un commun caractère, qui rend indispensable, qui exige la perpétuelle présence d'un intermédiaire, moyen de leur union. En effet, ce commun caractère, c'est la passivité.

Que le corps soit passif, c'est ce qui résulte de la définition même du corps. L'âme, de son côté, que Descartes se le dissimule ou se l'avoue, l'âme évidemment est passive. Car c'est une substance, dont l'essence est la pensée; une substance qui, à chaque instant, est créée de nouveau; une substance enfin, où, le jugement se confondant avec la volonté, les idées, les passions s'impriment, comme un cachet sur de la cire.

A ces deux substances, également passives, d'où viendra l'action, et, entre elles, comment s'établira une réciproque influence? Ou encore, si ces deux substances sont passives, par cela même, ne cessent-elles pas d'être substances?

Descartes a bien soin d'affirmer qu'il y a deux sortes de substances, la substance première qui est Dieu et les substances secondes qui sont les créatures. Mais cette distinction dans les mots ne pose point une distinction dans les choses. En professant que l'essence de l'âme consiste dans la pensée, l'essence du corps dans l'étendue, Descartes rompt les rapports de l'âme et du corps. Il aura beau maintenir à l'âme et au corps leur caractère de substance. Cette substance s'écoule dans la passivité. De l'aveu même de Descartes, que pressent ses propres principes, Dieu est, en ce monde, l'unique acteur.

Et cette conséquence fâcheuse n'est pas la seule où ait jeté Descartes la doctrine que l'âme est une substance qui pense, le corps une substance étendue. Car, entre les substances qui pensent et les substances qui sont étendues, entre les âmes et les corps, il n'accorde pas qu'il y ait des substances mitoyennes. Par conséquent, à l'encontre de la Scolastique, qui, à l'exemple d'Aristote, admettait des âmes végétatives et des âmes sensitives, il tient que les animaux

sont de pures machines. Cette opinion n'était pas nouvelle. Déjà, au seizième siècle, Gomez Pereira l'avait osé soutenir, répondant par un paradoxe aux paradoxes de Rorarius, de Montaigne, de Charron, qui prétendaient au contraire qu'il y a moins de différence d'un homme à un animal que de tel homme à tel autre homme. Descartes reprend, développe, accrédite cette hypothèse de l'animal-machine. Les animaux, à son gré, sont comparables à des horloges. Plus on rencontre en eux de ces merveilles qu'on appelle l'instinct, plus on doit admirer l'industrie de l'ouvrier qui a pu organiser de semblables machines. Cet instinct d'ailleurs ne va jamais jusqu'à témoigner par ses manifestations qu'il y ait rien chez les animaux qui approche des conceptions de la pure raison. Au reste, qu'on y prenne garde, si on attribue une âme aux animaux, cette âme est mortelle ou immortelle. Si elle est mortelle, pourquoi celle de l'homme ne le serait-elle pas? et ainsi voilà notre sort assimilé à celui « des mouches et des fourmis. » Si elle est immortelle, quel crime n'est-ce pas de tuer, de manger des animaux? Les animaux, encore une fois, sont de pures machines. Ils ne souffrent pas; ils crient sous le bâton, comme crie un ressort lorsqu'on le presse. Si les animaux souffraient, comment expliquer leur souffrance? Seraient-ils, par hasard, déchus comme nous? « Auraient-ils, demande Malebranche, mangé du foin défendu, »

Contre une telle théorie, La Fontaine, au nom de ses contemporains, fit entendre d'ingénieuses et éloquentes protestations. La Fontaine n'était que l'écho du sens commun. Et Descartes sans doute ne se serait pas si obstinément éloigné, en cet endroit, de la croyance vulgaire qui est le vrai, s'il n'avait été d'une manière inextricable engagé dans sa définition des substances.

Faute d'avoir compris que l'idée de cause est inséparable de l'idée de substance, il perd de vue la hiérarchie possible des substances et ne distingue pas non plus l'immortalité des unes de l'indestructibilité des autres.

Aux termes de la doctrine Cartésienne, il n'y a donc, en définitive, dans l'univers que de la pensée, de la matière et

du mouvement, des âmes ou des corps. — Nous avons jeté un rapide regard sur le monde de l'âme. Voyons maintenant ce qu'est pour Descartes le monde des corps.

Descartes commence par repousser les formes substantielles ou accidentelles des Scolastiques, de même que, dans la théorie de la connaissance, il a rejeté leurs formes intentionnelles. Il considère aussi que les causes finales, excellentes lorsqu'il s'agit d'éveiller en nous des sentiments de respect pour le Créateur, sont de nul usage dans l'explication de l'univers. C'est pourquoi, procédant à priori, il pose que la matière est infinie, non pas de l'infinité qui appartient à Dieu, mais de cette infinité, qui est l'indéfini. La matière se confond avec l'espace, qui n'est rien en dehors de l'étendue. Éternelle, sinon quant au passé, ce qui compromettrait le dogme de la création; la matière est éternelle quant à l'avenir, et le temps n'est rien en dehors de la durée. Non divisible à l'infini, elle se subdivise en trois éléments, l'air, le feu et la terre. Il n'y a point de vide; tout est plein.

Or, dans ce plein, comment s'introduira le mouvement? De même qu'il a distingué deux espèces de mouvements, un mouvement primitif et un mouvement dérivé, Descartes distingue deux espèces de moteurs. Les créatures sont les moteurs secondaires, qui modifient la direction du mouvement. Le premier moteur est Dieu lui-même, qui introduit dans le monde et y maintient une certaine quantité de mouvement, sans qu'aucune partie du mouvement puisse jamais se perdre.

Les lois du mouvement sont d'ailleurs d'une simplicité extrême. Descartes n'en compte pas plus de trois :

1° Un corps reste dans l'état où il est, tant qu'une cause étrangère ne vient pas modifier cet état;

2° Les corps, laissés à eux-mêmes, tendent à se mouvoir en ligne droite, non en ligne courbe;

3° Un corps, qui en rencontre un autre, lui enlève sa détermination, mais non pas son mouvement.

A l'aide de ces prémisses, Descartes se fait fort d'expliquer la formation de l'univers.

Sous l'impulsion du premier moteur, la matière, de soi inerte, s'est mise en mouvement et ses différentes parties ont tendu à se mouvoir en ligne droite. Mais, empêchées qu'elles étaient les unes par les autres, elles ont dû se mouvoir en ligne circulaire, ainsi qu'il arrive pour l'eau d'un vase, que l'on remue violemment. De là les tourbillons. Les parties de matière, qui ont résisté à ce frottement universel, forment les planètes, parmi lesquelles se trouve la terre, dont Descartes se contente de mentionner le mouvement, comme une simple hypothèse. Celles qui ont été broyées, atténuées autant qu'elles pouvaient l'être, constituent la matière subtile, qui, se glissant partout, produit, avec l'air et les cieux, les phénomènes innombrables de la vie.

Il n'en faut pas davantage à Descartes pour se rendre compte de tous les phénomènes de la physique. Les lois de la pesanteur, de la lumière, de la chaleur, les causes du flux et du reflux; la nature des sels, des minéraux, des métaux; il déduit tout de là. Il n'y a pas jusqu'aux corps organisés, dont il ne prétende expliquer la nature. C'est ainsi qu'il assimile le corps humain à un système de canaux, au travers desquels circule cette portion de matière subtile, qu'il appelle les esprits animaux. L'âme est semblable à un fontainier qui ouvre tour à tour ou ferme ces canaux, pour les rouvrir encore.

Pascal, faisant allusion au système du monde de Descartes, écrivait ces amères paroles : « Il faut dire en gros : cela se fait par figure et mouvement, car cela est vrai. Mais de dire quelle figure et quel mouvement, et composer la machine, cela est ridicule; car cela est inutile, est incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine. »

Qui voudrait se laisser envahir par ces découragements de Pascal? Qui voudrait, de même, accepter ses sévérités contre un système, en bien des parties chimérique sans doute, mais où tant de lois, par un prodige de génie, ont été confirmées, ou démontrées, ou prévues?

Pascal n'était guère plus juste pour Descartes, lorsqu'il disait : « Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien

voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui accorder une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement ; après cela, il n'a plus que faire de Dieu. » En effet, loin d'avoir banni Dieu de l'univers, Descartes nous l'y montre toujours et essentiellement présent. Il y est la substance première, la cause première, le premier moteur, j'ai presque dit la substance unique, l'unique cause, l'unique moteur. Descartes, en étudiant l'âme humaine, y découvrait l'empreinte de Dieu. En étudiant l'univers, ce qui frappe, par-dessus tout, ce grand esprit, c'est encore cette marque divine. La grande mécanique des choses lui apparaît « l'ordre imprimé par Dieu sur son ouvrage. »

Nous l'avons vu en commençant. Descartes compare la philosophie à un arbre, qui a la métaphysique pour racines, pour tronc la physique et dont les branches représentent les autres sciences, qui se ramènent à trois principales, la médecine, la mécanique, la morale.

Descartes n'a négligé de cet arbre immense ni les racines, ni le tronc, ni les branches. Mais, pour parler sans métaphore, dans quelle proportion a-t-il étudié les différentes parties de la science, avec quel succès, c'est ce qu'il nous reste à examiner, en nous résumant sur sa doctrine.

XLII

DESCARTES

Nous venons de considérer le vaste et éblouissant tableau de la doctrine Cartésienne.

Descartes a touché à tout. Par sa méthode, il a tout fécondé. Renouvelant la métaphysique, il la dégage des vaines rêveries de l'École ; il en découvre les racines dans les profondeurs de la conscience; bien conduite, il montre qu'elle nous élève jusqu'à Dieu.

Il purge la physique des hypothèses de la Scolastique, ou, si à ces hypothèses il en substitue parfois de nouvelles, celles-ci préparent d'admirables découvertes.

En morale, s'il ne va pas loin, il pose du moins les principes les plus essentiels. S'il ne fait pas avancer la médecine, il accrédite l'anatomie. En mécanique, par l'énoncé de quelques lois et l'application de la géométrie, il opère ou amène des prodiges.

Dans ce seul homme il y a donc deux hommes; dans ce savant universel un métaphysicien et un physicien

Et c'est en effet le métaphysicien et le physicien que Thomas a tour à tour célébrés. « Je vois Descartes, dit-il en parlant de l'auteur du *Discours de la Méthode*, je vois Descartes, pendant près de dix ans, luttant contre lui-même pour secouer toutes ses opinions. Il demande compte à ses sens de toutes les idées qu'ils ont portées dans son âme ; il examine tous les tableaux de son imagination et les compare avec les objets réels; il descend dans l'intérieur de ses perceptions, qu'il analyse; il parcourt le dépôt de sa mémoire et juge tout ce qui y est rassemblé. Partout il poursuit le préjugé, il le chasse de sa retraite ; son entendement

peuplé auparavant d'opinions et d'idées, devient un désert immense, mais où la vérité peut entrer. » Puis, venant à considérer dans Descartes le restaurateur des sciences physiques, Thomas ajoute : « J'aime à voir Descartes debout sur la cime des Alpes, élevé, par sa situation, au-dessus de l'Europe entière, suivant de l'œil la course du Pô, du Rhin, du Rhône et du Danube, et, de là, s'élevant par la pensée vers les cieux, qu'il paraît toucher, pénétrant dans les réservoirs destinés à fournir à l'Europe ces amas d'eaux immenses; quelquefois observant à ses pieds les espèces innombrables de végétaux semés par la nature sur le penchant des précipices ou entre les pointes des rochers ; quelquefois mesurant la hauteur de ces montagnes de glace qui semblent jetées dans les vallons des Alpes pour les combler, ou méditant profondément à la lueur des orages. Ah! c'est dans ce moment que l'âme du philosophe s'étend, devient immense et profonde comme la nature ; et c'est alors que ses idées s'élèvent et parcourent l'univers. »

Un mot de Leibniz confirme toute cette rhétorique :

« Le genre humain, disait Leibniz, qui, loin d'avoir pour Descartes de l'engouement, ne sut pas toujours lui rendre justice, le genre humain a fait dans la mort de M. Descartes une perte très-grande, qu'il sera très-difficile de réparer. Et quoique nous ayons eu, depuis, de forts grands hommes qui l'ont même surpassé en certaines matières, je n'en connais aucun qui eût des vues aussi générales que lui, jointes à une pénétration et profondeur aussi grandes que la sienne. »

Nous n'avons pas ici à faire l'apothéose de Descartes, mais l'examen de ses théories. Les examiner, ce sera d'ailleurs le louer. Car les erreurs qu'il a commises se trouvent tellement rachetées par les vérités qui lui sont dues, qu'on n'a point de peine à comprendre l'universelle popularite de sa doctrine.

Et d'abord, quelle est, dans cette doctrine, la part du vrai?

Depuis qu'il y a des hommes et qui pensent, le spiritualisme a compté des partisans et des défenseurs. Le sens commun en effet parle haut en faveur de la distinction de

l'âme et du corps, et, longtemps avant Descartes, les philosophes avaient confirmé par leurs théories les données de la raison vulgaire. Mais ces théories étaient de nobles affirmations plutôt que des démonstrations convaincantes. En proclamant l'existence de l'âme, elles la démêlaient mal de l'existence du corps. C'est ainsi que les Scolastiques, au-dessous de l'âme intelligente, reconnaissaient, en outre, une âme sensitive et une âme végétative.

Descartes, le premier, a élevé à la hauteur d'un principe scientifique la distinction de l'âme et du corps. La pensée n'a rien de commun avec l'étendue. Il est impossible de confondre un sujet actif et simple avec un sujet passif et composé. Spirituelle, l'âme est capable d'immortalité. Et non-seulement, à la clarté irrésistible de l'analyse, Descartes distingue l'âme du corps ; mais il nous la montre, connue avant le corps, sans le corps, mieux que le corps.

Dès lors que devient le matérialisme?

La connaissance même de l'âme suffit à Descartes pour arriver à la connaissance de Dieu. Les preuves de l'existence de Dieu sont aussi anciennes que la philosophie. Tantôt les philosophes les ont cherchées dans le spectacle de la nature et tantôt dans la considération plus instructive encore des idées.

Descartes reprend la preuve de l'existence de Dieu par les idées avec une précision qui ne sera pas surpassée et au prix de laquelle tout ce qui précède n'est qu'hésitation. L'idée de l'infini qui se découvre en nous et qui ne peut venir de nous ; le fait de notre propre existence, dont nous ne sommes ni les conservateurs, ni les auteurs ; l'idée d'un être souverainement parfait, laquelle est inséparable de l'existence de cet être, voilà, suivant Descartes, comme autant de manifestations de Dieu en nous. On peut discuter les formules employées ici par Descartes ; la vérité qui gît au fond de ces formules demeure indiscutable. L'être de Dieu s'impose à nous d'une manière aussi certaine que notre propre être et il s'impose à nous avec toutes ses perfections.

Dès lors que devient l'athéisme?

De même que les idées innées sont la marque de Dieu en

nous, les idées adventices y sont l'empreinte du monde extérieur.

Quelques subtils esprits, par raffinement de logique, ont pu révoquer en doute l'existence des corps. Le genre humain n'a jamais été ému, un seul instant, de ces fantaisies d'hyperbolique abstraction. Mais si, dans la pratique, la réalité extérieure force violemment notre adhésion, il n'en reste pas moins à expliquer comment nous passons du dedans au dehors, de ce qui est nous à ce qui n'est pas nous.

Descartes, dans la simple sensation éprouvée aperçoit toute une révélation du monde des corps. Et, analysant le phénomène de la perception extérieure, il enseigne comment c'est par une conséquence irrésistible que nous affirmons l'existence de la matière en même temps que notre propre existence et l'existence de Dieu.

Dès lors que devient le scepticisme?

C'est ainsi qu'au milieu de l'immensité des choses, ce grand homme a mis en lumière le « *punctum saliens*, » le point saillant de la pensée, ardent foyer, où, sous l'angle de la conscience, convergent les rayons épars de la vérité. Dans l'existence personnelle viennent se réfléchir toutes les existences. D'un seul coup, le matérialisme est ruiné, l'athéisme réduit à l'absurde et le scepticisme au ridicule. Je ne sache pas de métaphysique plus simple, plus décisive à la fois et plus profonde!

Or le physicien, chez Descartes, égale le métaphysicien.

Dès la fin du seizième siècle, la physique, il est vrai, s'était relevée de ses ignorances et de ses langueurs. Bacon lui avait donné une impulsion vivifiante, et, presque en même temps, de sublimes inventeurs avaient paru. un Copernic, un Képler, un Galilée. Mais la physique n'en était pas moins encore embarrassée d'une foule d'hypothèses, qui entravaient sa marche et retardaient ses progrès. La préoccupation des causes finales, les formes substantielles, les formes accidentelles, restaient pour beaucoup d'esprits une obstruction. L'animisme n'était pas complétement banni de l'astronomie.

« Quelque ange est attaché

En outre, quelque magnifiques et nombreuses qu'eussent été les découvertes, aucun génie ne s'était rencontré, assez hardi pour oser entreprendre d'expliquer le système entier de l'univers.

Descartes, le premier, eut cette audace. Non content de délivrer la physique des dernières hypothèses de la Scolastique, il prit à tâche de rendre compte de la création; de dévoiler, aux yeux de l'humanité stupéfaite, le secret de la formation des êtres, de décrire l'origine des minéraux comme celle des animaux ou du soleil.

Et d'abord, il pose les lois du mouvement, qui, sauf quelques corrections de détail, se trouvent vraies.

De la conception des lois passant à leurs applications, il imagine cette hypothèse des tourbillons, dont les habiles ont pu se railler depuis, mais où d'Alembert ne laissait pas de voir l'immédiate préparation de l'attraction Newtonienne.

Descartes énonce ensuite les lois de la pesanteur et celles de la réfraction de la lumière. Il décrit l'arc-en-ciel; parle, le premier, pertinemment de la chaleur, applique l'algèbre à la géométrie. S'il ne démontre pas directement le mouvement de la terre, il l'affirme d'une manière implicite. Son explication du flux et du reflux est, au moins, une hypothèse ingénieuse, et, pour ce qui est de la physiologie, les esprits animaux dont il parle valent bien le fluide nerveux de ses prédécesseurs.

Descartes, en un mot, ne laisse rien sans l'expliquer et quand il a ainsi reconstruit le monde par un effort inouï de sa pensée; au sommet des choses, il nous montre Dieu, principe et lien, soutien et fin suprême de tout ce qui est.

Tous ces résultats prodigieux de physique et de métaphysique, Descartes les doit à sa méthode. Et cette méthode offre deux principaux caractères. Par un esprit d'indépendance admirable, elle s'affranchit des chaînes du passé, du joug de l'autorité, de préjugés séculaires. Par un esprit de sagesse, plus merveilleux encore, elle place le criterium de la certitude dans l'évidence. Et en effet, cherchez un autre criterium que celui-là, le consentement universel, le principe de contradiction, la révélation; vous n'en trouverez pas

qui puisse s'en passer et qui ne le présuppose. Il n'y a de certain pour nous que ce qui est évident, non pas de cette évidence où se projette encore quelque ombre et se mêle quelque nuage, laquelle n'est qu'une fausse évidence, mais de cette pleine et victorieuse évidence, qui arrache à l'âme subjuguée un cri d'adhésion.

Voilà ce qu'il y a de vrai dans la doctrine Cartésienne.

Voici ce qu'il y a de faux.

Toute démonstration se ramène à des principes, eux-mêmes indémontrables. Et il en est des existences comme des principes. Elles se constatent, elles ne se démontrent pas. C'est là ce qu'a fort bien compris Descartes, lorsqu'il s'est agi de l'existence personnelle. Le « je pense, donc je suis » est une proposition énonciative, et non point un enthymème. L'existence personnelle est un fait avéré, et non pas une conclusion.

Descartes ne procède pas davantage par voie syllogistique pour établir l'existence de Dieu. Mais déjà il est moins net et moins à l'abri de tout reproche. De ce qu'abstractivement l'existence du fini ne se concevrait pas sans l'existence préalable de l'infini ; après avoir fait dépendre la connaissance de Dieu de la connaissance de nous-mêmes, il semble subordonner la certitude de toute autre connaissance à celle de la connaissance de Dieu. Or, subordonner la véracité divine à l'évidence, et réciproquement, l'évidence à la véracité divine, c'est, au moins en apparence, un cercle vicieux qu'on a souvent signalé.

Mais l'erreur de Descartes devient manifeste, à propos de l'existence des corps. Car, cette fois, c'est bien par démonstration, non par intuition, qu'il affirme l'existence du monde extérieur ; comme si cette existence ne nous était pas donnée d'une manière aussi immédiate que l'existence personnelle, ou l'existence de Dieu !

De cette inconséquence dérivent les résultats les plus déplorables. En effet, outre qu'on est mal fondé à faire de la certitude l'apanage de la conscience, à l'exclusion des autres facultés de la connaissance, peu à peu aussi, on en vient à concentrer dans la conscience toute réalité, laquelle s'y

réfléchit sans doute, mais n'en dépend pas. Alors se développe cette monstruosité métaphysique, qu'on appelle l'égoïsme.

Au dix-huitième siècle, l'égoïsme Cartésien est devenu le sensualisme de Condillac.

De nos jours, l'égoïsme Cartésien a engendré l'idéalisme subjectif des Allemands.

« Je pense, donc je suis, » disait Descartes. — « Je ne vois proprement que moi, continue Condillac, je ne jouis que de moi; car je ne vois que mes manières d'être; elles sont mes seules jouissances. »

« Je pense, donc je suis, » disait Descartes. — « Le moi pose le non-moi, continuent les Allemands; le moi crée Dieu; nous créons l'histoire; toute la réalité n'est qu'un épanchement du moi et comme son épanouissement extérieur. »

Entendu de la sorte, le moi ne constitue plus la personnalité humaine, qui se reconnaît des droits, mais en même temps des devoirs. Superbe jusqu'à la férocité, idolâtre de soi-même, sans frein comme sans espoir, le moi devient le moi de Médée :

« Moi,
Moi, dis-je, et c'est assez! »

Opposés, contradictoires ce semble, le sensualisme et l'idéalisme n'en naissent pas moins tour à tour de l'égoïsme Cartésien.

On pourrait élever contre la doctrine Cartésienne beaucoup d'autres objections, qui portent sur des détails. Ainsi, dans l'étude de l'âme, Descartes a confondu le jugement et la volonté. Sans chercher, en aucune manière, à dresser une liste des idées qu'il appelle innées, ramenant même à de pures façons de penser les idées de temps et d'espace, il n'a expliqué nulle part, et d'une manière constante, la nature de ces idées. Se réduisent-elles à la simple faculté de concevoir? Ont-elles en nous, ou en Dieu, leur raison d'être? Toutes ces interprétations se présentent à la fois dans la doctrine Cartésienne et donnent lieu à autant de tendances différentes. Ainsi encore, dans l'étude de Dieu,

Descartes a eu le tort impardonnable de rapporter à un libre décret de Dieu les vérités mathématiques et morales, rabaissant de la sorte à l'arbitraire et au caprice une puissance qu'il prétendait exalter. Mais tous ces manques sont de peu d'importance, en comparaison de la seconde erreur capitale de Descartes, à laquelle il en faut maintenant venir.

Cette erreur consiste dans la théorie de la substance.

Après avoir établi que l'essence de la substance est l'existence, Descartes reconnaît deux substances, la substance pensante qui est l'âme, et la substance étendue qui est le corps.

Or, définir l'âme une substance qui pense, alors même que sous la dénomination générale de pensée, on comprend tous les phénomènes de l'âme, c'est compromettre, sinon nier absolument l'activité de l'âme. En effet, je ne suis pas seulement une substance qui pense, mais aussi une substance qui sent, une substance qui veut. Et s'il fallait, de ces différents attributs de l'âme, signaler celui qui m'est le plus propre, manifestement j'indiquerais la liberté : « Je veux, donc je suis. »

D'un autre côté, définir le corps une substance qui est étendue, de telle façon que le mouvement, d'où se forment les figures, suffise à expliquer ensuite toutes les modifications de la matière, c'est compromettre, c'est nier absolument cette force mystérieuse, mais toujours présente et agissante, qu'on appelle la vie.

Dans les deux cas, Descartes donne donc une mauvaise définition de la substance, l'idée de substance ne pouvant impunément se distraire de l'idée de cause.

C'est pourquoi, il lui sera impossible de rendre compte des rapports de l'âme et du corps.

C'est pourquoi, il sera conduit à offenser le sens commun, en professant l'automatisme des bêtes et en ayant recours à l'hypothèse de l'animal-machine, on dirait presque de l'homme-machine.

C'est pourquoi enfin les déploiements variés de l'univers, du monde des corps et du monde des esprits, finiront par

se réduire, à ses yeux, à une grande mécanique, dont Dieu sera l'unique et indispensable moteur, la conservation des créatures équivalant à une création continuée.

Mais ôter aux créatures leur causalité, c'est les dépouiller de leur caractère de substances, et, du moment où ce caractère disparaît, les créatures se tournant en purs phénomènes, le panthéisme ouvre ses abîmes, que rien ne pourra combler.

Voilà, dans la doctrine Cartésienne, la part du faux.

Ces erreurs de Descartes tiennent aux imperfections de sa méthode. En effet, ce puissant génie s'est trop hâté d'abandonner la méthode expérimentale pour la méthode des géomètres. Il lui a suffi de convertir quelques faits en prémisses; il a cru qu'il pourrait, à coup sûr, déduire de là une longue chaîne de vérités. Lassé des lenteurs de l'observation, il s'est mis à deviner et à construire, devinant juste souvent, construisant toujours avec un art incomparable, mais, en définitive, abandonnant la réalité pour le système.

Ce n'est pas tout. A force de négliger, de dédaigner le passé, Descartes a introduit parmi ses disciples un esprit de secte. Pour avoir voulu, même en usant de précaution, s'affranchir de toute tutelle et se soustraire à toute autorité, il a porté les intelligences au libertinage.

De là les regrets, les reproches, les appréhensions trop justifiées de Bossuet.

« Je vois un grand combat se préparer contre l'Église sous le nom de philosophie Cartésienne, écrivait l'évêque de Meaux. Je vois naître de son sein et de ses principes, à mon avis, mal entendus, plus d'une hérésie; et je prévois que les conséquences qu'on en tire contre les dogmes que nos pères ont tenus, la vont rendre odieuse, et feront perdre à l'Église tout le fruit qu'elle en pouvait espérer, pour établir dans l'esprit des philosophes la Divinité, et l'immortalité de l'âme. »

« De ces mêmes principes mal entendus, poursuivait Bossuet, un autre inconvénient terrible gagne sensiblement les esprits; car, sous prétexte qu'il ne faut admettre que ce

qu'on entend clairement, ce qui, réduit à de certaines bornes, est très-véritable, chacun se donne la liberté de dire, j'entends ceci et je n'entends pas cela; et, sur ce seul fondement, on approuve et on rejette tout ce qu'on veut, sans songer qu'outre nos idées claires et distinctes il y en a de confuses et de générales qui ne laissent pas d'enfermer des vérités si essentielles, qu'on renverserait tout en les niant. Il s'introduit, sous ce prétexte, une liberté de juger qui fait que, sans égard à la tradition, on avance témérairement tout ce qu'on pense. »

Ainsi s'exprimait Bossuet, ce défenseur invincible de la foi et du sens commun.

Et, avec cette équité qui ne l'abandonne jamais, séparant la cause de Descartes de celle de ses téméraires interprètes, il ajoutait : « Pour moi, je tiens pour suspect tout ce que M. Descartes n'a pas imprimé lui-même; » avouant néanmoins que « dans ce qu'il a imprimé il voudrait qu'il eût retranché quelques points, pour être entièrement irréprehensible par rapport à la foi. »

Quoi qu'il en soit, et malgré ses erreurs, le Cartésianisme n'en reste pas moins une des doctrines les plus considérables qui aient marqué l'histoire de l'esprit humain. Condorcet va jusqu'à se féliciter de ces erreurs. « Leur audace même, dit-il, servit au progrès de l'espèce humaine. Descartes agita les esprits, que la sagesse de ses rivaux n'avait pu réveiller. »

Ce qui est certain, c'est que Descartes fit plus que de produire un nouveau système. Il anima, il dirigea son époque, il en devint le génie inspirateur. Aussi Thomas a-t-il raison de s'écrier : « C'est ici le vrai triomphe de Descartes; c'est là sa grandeur. Il n'est plus; mais son esprit vit encore; cet esprit immortel, il se répand de nation en nation, et de siècle en siècle; il respire à Paris, à Londres, à Berlin, à Leipzig, à Florence; il pénètre à Pétersbourg, il pénétrera un jour jusque dans ces climats où le genre humain est encore ignorant et avili; peut-être il fera le tour de l'univers. »

En effet, Descartes mort, son influence se répand dans

l'Europe entière, en Suisse, en Hollande, en Allemagne, en Italie, en France.

En France, le Cartésianisme est plus qu'une opinion; c'est une mode. Il a cours dans les ruelles; il fait l'entretien des salons; il occupe les esprits les plus élégants et les plus délicats. Que si l'on en veut un témoignage, entre beaucoup d'autres, qu'on relise, par exemple, les lettres que madame de Sévigné adressait à sa fille. « Corbinelli et Lamousse parlent assez souvent de votre père Descartes. Ils ont entrepris de me rendre capable d'entendre ce qu'ils disent; j'en suis ravie, afin de n'être point comme une sotte bête, quand ils viendront ici. Je leur dis que je veux apprendre cette science comme l'hombre, non pas pour jouer, mais pour voir jouer. » — « Je pense, donc je suis; je pense à vous avec tendresse, donc je vous aime. »

Et ce n'est pas simplement un engouement passager que l'on ressent pour Descartes. Les plus fières intelligences s'accordent à lui rendre d'éclatants hommages.

> « Descartes, ce mortel dont on eût fait un Dieu
> Chez les païens, »

s'écriera La Fontaine, que Descartes avait pourtant blessé par son opinion sur l'automatisme des bêtes.

La Bruyère, dans son admirable chapitre sur les *Biens de la fortune*, laissera, de son côté, échapper ces paroles vengeresses : « Que deviendront les Fauconnets? Iront-ils aussi loin dans la postérité que Descartes, né Français et mort en Suède? »

Descartes d'ailleurs n'agit pas moins sur la littérature que sur la société de son temps. Qui ignore en effet que le *Discours de la Méthode* est un des premiers monuments de notre langue? Cette construction simple et nerveuse, cette lumineuse et précise diction, ce langage, qui, tout en accusant une origine latine, a son génie propre, cette incomparable analyse de la phrase française, avant Descartes, était inconnue. Nos prosateurs, nos poëtes même, comme le prouve assez Boileau, tiennent de lui cette noble indépendance à l'égard des anciens et cet inviolable atta-

chement à la règle, cette avidité de bon sens et cet amour de clarté, qui assurent à leurs œuvres une supériorité désespérante.

Mais c'est principalement sur les savants, sur les philosophes qui lui ont succédé, que Descartes a laissé une ineffaçable empreinte. Non-seulement des hommes distingués, instruits, dévoués, tels que Clerselier, Rohault, de La Forge, Louis Régis, Geulincx, Clauberg, s'appliquent à commenter, à développer, à accréditer sa doctrine (1). Bon gré, mal gré, qu'ils le sachent ou qu'ils l'ignorent, les maîtres de la pensée humaine, qui viendront après lui, compteront parmi ses disciples. Toute cette race royale des intelligences, qui honore le dix-septième siècle, aura Descartes pour promoteur.

Voltaire, dans une de ses vives et ironiques saillies, imagine qu'un jour Dieu convoqua auprès de son trône tous les philosophes, afin de les entendre exposer leurs doctrines :

« J'ai lu chez un rabbin que cet Être ineffable,
Un jour, devant son trône assembla nos docteurs,
Fiers enfants du sophisme, éternels disputeurs. »

Descartes, après les Docteurs du moyen âge, a pris la parole, et, après Descartes, se présente un Juif :

« Alors un petit Juif, au long nez, au teint blême,
Pauvre, mais satisfait, pensif et retiré,
Esprit subtil et creux, moins lu que célébré,
Caché sous le manteau de Descartes, son maître,
Marchant à pas comptés, s'approche du grand Être :
— Pardonnez-moi, dit-il, en lui parlant tout bas,
Mais je pense, entre nous, que vous n'existez pas;
Je crois l'avoir prouvé par mes mathématiques;
J'ai de plats écoliers et de mauvais critiques;
Jugez-nous... » — A ces mots tout le globe trembla. »

Ce Juif s'appelait Benoît Spinoza.

Qu'était-ce que Spinoza ? Quelle était sa doctrine ? Et si cette doctrine se résout en athéisme, comment s'expliquer que Spinoza puisse, à bon droit, se relever de René Descartes ?

(1) Sur Descartes et ses disciples, voyez nos *Portraits et Études*, 1 vol. grand in-18. Paris, 1863; nouv. édit. *Article* DESCARTES.

XLIII

SPINOZA

Baruch ou Benoît de Spinoza naquit à Amsterdam en 1632, d'une famille de marchands aisés. Ses parents étaient des Juifs Portugais. Et les traits réguliers mais accentués de Spinoza, ses yeux étincelants, son teint olivâtre, sa chevelure noire et bouclée dénotaient assez cette origine, en même temps que par son caractère grave et sa placidité il révélait en lui le Hollandais.

Doué d'une intelligence précoce, ses rapides progrès dans la connaissance de l'Hébreu et la science des Livres saints attirèrent, de bonne heure, sur lui, l'attention de ses coreligionnaires. Après l'Hébreu, il apprit le Latin, que lui enseigna un médecin, appelé Van Ende, et auquel sa mort tragique devait valoir une sorte de célébrité. Van Ende avait une fille, remarquable par son esprit et par son savoir. Spinoza en fut épris et l'eût épousée, s'il n'avait été, dit-on, supplanté par un rival plus riche. Quoi qu'il en soit, il poursuivit ses études et se mit à cultiver la théologie et la physique. Sa pensée, jusque-là flottante, fut enfin fixée par la lecture des ouvrages de Descartes, qui vinrent à lui tomber entre les mains. Il les dévora et trouva merveilleux ce principe, qui ne permet de s'arrêter qu'à des idées claires ; qui exige qu'on ne se paye que de bonnes et solides raisons. A la lumière de ce principe, il eut bientôt sondé le vide et les ténèbres du rabbinisme, et, dès lors, ne pouvant s'empêcher de laisser paraître son dédain, fréquenta moins assidûment la synagogue.

Aussitôt les Juifs prirent alarme et ne négligèrent rien pour ramener à eux Spinoza. Ils lui offrirent d'abord une

pension de mille florins qu'il refusa. Puis, les menaces succédant aux tentatives de séduction, Spinoza se vit un jour, au sortir de la synagogue, frappé d'un coup de couteau, qu'amortit heureusement l'ampleur de ses vêtements. Les rabbins finirent par l'excommunier, en se servant des formules les plus terribles.

Spinoza resta inébranlable. Afin de se suffire et conformément aux prescriptions de la religion dans laquelle il était né, il se contenta d'apprendre un métier qui assurât son existence. Il choisit celui de polisseur de verre et y devint si habile qu'il ne pouvait satisfaire aux demandes qui lui arrivaient.

Exilé d'Amsterdam, il vécut d'abord aux environs de cette ville, ensuite aux environs de Leyde, puis près de La Haye, enfin à La Haye même, où il se logea chez le peintre Van der Spyck. « Tout son temps, dit son biographe Colerus, se passait à méditer et à travailler à ses verres. » Naturellement frugal, phthisique, d'une humeur tranquille, il menait l'existence d'un anachorète.

La célébrité n'en vint pas moins le chercher dans sa retraite. Un de ses amis, Simon de Vries, ressentit pour lui une telle estime qu'il le pressa d'accepter une somme de deux mille florins. Spinoza déclina ces instances généreuses. Mais il consentit à recevoir de Jean de Witt une pension de deux cents florins. Aussi, lorsque ce grand citoyen eut été mis en pièce par la populace de la Haye, le philosophe eut-il peine à contenir sa patriotique et reconnaissante indignation.

L'année suivante, en 1673, les troupes de Louis XIV ayant envahi la Hollande, on rapporte que Condé qui se trouvait à Utrecht témoigna le désir de voir Spinoza. On ignore ce que fut cette entrevue ; on ne sait même pas, au juste, si elle eut lieu. Quoi qu'il en soit, il paraît qu'il fut question d'obtenir pour Spinoza une pension de Louis XIV. A quoi Spinoza répondit qu'il n'avait rien à dédier au roi de France et qu'il était bon républicain. Enfin le prince Palatin Charles-Louis lui ayant offert, par l'intermédiaire du savant Fabricius, la chaire de professeur ordinaire de philosophie à Hei-

delberg, et fait garantir toute liberté de philosopher pourvu qu'il ne troublât pas la religion, il résista à ces avances. Il comprit peut-être que, malgré de telles promesses, il serait peu libre dans l'expression de sa pensée.

Et en effet, à peine Spinoza avait-il publié le premier de ses écrits, le « *Tractatus theologico-politicus,* » que, de toutes parts, s'élevèrent contre lui les plus violents orages. Il dut renoncer à imprimer quoi que ce fût. Ainsi, ce ne fut qu'après sa mort que parurent, avec son principal ouvrage « l'*Éthique,* » ses autres écrits, le « *Tractatus politicus,* » le « *De Emendatione intellectus.* » Sa mort arriva en 1677. Sans maladie apparente, presque à l'insu de ceux qui l'entouraient, il expira paisiblement à l'âge d'un peu moins de quarante-cinq ans.

Rien de plus divers que la fortune qu'a eue à subir la mémoire de Spinoza.

Ce fut d'abord de l'exécration. On se mit à le représenter, la figure grimaçante et livide, flanqué de l'image d'un serpent qui se mord la queue, et, au bas de ces ridicules portraits, on inscrivit ces mots d'opprobre : « Spinoza, Juif et athée. »

Bayle, dans l'article de son *Dictionnaire* qu'il consacre à Spinoza l'appelle « un athée de système ; » Leibniz, « l'auteur subtil mais profane d'une détestable doctrine. » Malebranche qualifie cette même doctrine « d'épouvantable et ridicule chimère. » Dans ses sermons, le doux Massillon va jusqu'à traiter Spinoza de « monstre, » et se laisse emporter contre lui aux plus brûlantes invectives. Il n'y a pas jusqu'à Voltaire, qui ne se fasse comme un devoir de le réfuter.

Avec notre siècle, tout change. L'enthousiasme de l'Allemagne gagne tous les esprits. Ce n'est pas seulement une réhabilitation de Spinoza que l'on entreprend ; c'est presque une apothéose.

C'est au nom de Spinoza que Lessing prononce que tout est un, ἕν καὶ πᾶν. Le Spinozisme est le miroir ardent, où s'allument les feux poétiques de Goethe. Schleiermacher invoque Spinoza à l'égal d'un saint. Novalis célèbre en lui

un philosophe ivre de Dieu. Fichte, Schelling, Hegel ne font que développer ses enseignements.

Après une existence aussi obscure, aussi isolée que l'a été celle de Spinoza, on se demande avec curiosité quelle est la doctrine qui a pu lui attirer tant d'admirations et tant de haines, lui assurer une si présente et si immense influence.

Indiquons d'abord les caractères du génie de Spinoza.

Spinoza est un esprit, à la fois méditatif et audacieux, solitaire et confiant en soi-même, qui décline jusqu'à l'excès toute autorité. Car il n'en appelle jamais à aucune philosophie, ou si parfois on rencontre chez lui quelques citations, ce sont des textes empruntés aux Écritures, ce texte de saint Jean par exemple : « *Per hoc cognoscimus quod in Deo movemur, et Deus manet in nobis et quod de Spiritu suo dedit nobis,* » texte profond qui se trouve déjà littéralement dans saint Paul : « C'est en Dieu que nous sommes, que nous vivons, et que nous nous mouvons. »

En second lieu, Spinoza est de la famille de ces vastes esprits, pour qui c'est peu d'envisager une face des choses et qui prétendent en embrasser la totalité; qui, sans souci de l'analyse, se précipitent aux généralités d'une synthèse universelle.

Par dessus tout, Spinoza affecte une rigueur logique, qu'il s'efforce de ne pas abandonner un seul moment. Il procède à la manière des géomètres, posant une définition, et, à la suite, un théorème, d'où naît une démonstration à laquelle se rattachent des lemmes et des corollaires. Bien plus, c'est d'une définition unique qu'il fait sortir toute la science de Dieu, de l'homme et du monde. Pour lui, toute l'ontologie consiste dans la manière d'entendre la substance.

Qu'est-ce donc, d'après Spinoza, que la substance?

Spinoza a divisé en cinq livres l'ouvrage, où il a exposé les traits principaux de sa doctrine et qu'il a intitulé *Éthique,* à cause des conclusions morales, où tend cette doctrine tout entière. Le premier livre traite de Dieu ; le second, de la nature humaine ; le troisième, des passions ;

le quatrième, de la servitude humaine ; le cinquième, de la liberté humaine.

C'est évidemment dans le premier livre qu'il faut chercher la définition de la substance, de laquelle tout découle.

Spinoza définit la substance « ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi. »

Définie de la sorte, la substance est nécessaire et infinie ; nécessaire puisqu'elle est à soi-même sa raison d'être ; infinie puisqu'elle a la plénitude de l'être. Nécessaire et infinie, la substance est une. Car deux infinis sont contradictoires. Une, elle est indivisible. La substance c'est Dieu.

Mais, sans attributs, une substance est, pour nous, un pur néant. En outre, une substance infinie ne peut avoir que des attributs infinis et en nombre infini. Ainsi en va-t-il de Dieu. Il a un nombre infini d'attributs infinis. Toutefois, dans ce nombre infini d'attributs infinis, notre faiblesse ne nous permet d'en discerner que deux, qui sont l'étendue infinie et la pensée infinie.

De ce que Dieu a pour attribut l'étendue infinie, il ne s'ensuit pas d'ailleurs que Dieu soit corporel, par conséquent divisible. Spinoza affirme qu'il n'y a que l'étendue finie qui soit divisible. Par son infinité même, l'étendue divine échappe à toute division.

Et de même que pour être infiniment étendu, Dieu n'est pas divisible, l'infinie pensée n'implique pas non plus en Dieu d'entendement. Dieu en effet n'a d'autre pensée que son essence même. Ou si, par métaphore, on parle de l'entendement divin, il ne faut pas plus le confondre avec l'entendement de l'homme que le Chien, signe céleste, ne peut être confondu avec le chien, animal aboyant.

Étendue infinie sans être divisible, infinie pensée sans qu'il ait d'entendement, Dieu doit être considéré comme libre, pourvu que l'on ne se méprenne pas sur le sens de ce mot de liberté. Croire que Dieu ait à choisir et lui attribuer une liberté d'indifférence ; croire qu'arbitrairement il accommode certains moyens à certaines fins et parler de causes finales, c'est tomber dans l'anthropomorphisme. La liberté de Dieu est cette vertu qui fait que tout procède de Dieu

comme il en procède : « *Libertas dicitur ea quæ ex sola naturæ suæ constitutione existit et a se sola ad agendum determinatur.* » Les développements de Dieu sont aussi inhérents à Dieu qu'au triangle ses propriétés. Par conséquent, tout est bien comme il est, ou plutôt, tout est pour le mieux. Car tout vient de Dieu, tout est par Dieu, tout est Dieu. Dieu est la cause efficiente, immanente de tout ce qui est. Le Dieu de Spinoza est, en définitive, le « *Fatum;* » le Dieu d'Héraclite et de Zénon; le Dieu de Plotin et de Bruno; le Dieu dont les poëtes anciens faisaient Pan ou Protée, le Dieu dont la poésie moderne a fait le Dieu d'Harold.

« Le Dieu qu'adore Harold est cet agent suprême,
Le Pan mystérieux, insoluble problème,
Grand, borné, bon, mauvais, que ce vaste univers,
Révèle à ses regards sous mille aspects divers;
Être sans attributs, force sans providence,
Exerçant au hasard une aveugle puissance;
Vrai Saturne, enfantant, dévorant tour à tour,
Faisant le mal sans haine et le bien sans amour;
N'ayant pour tout dessein qu'un éternel caprice,
Ne commandant ni foi, ni loi, ni sacrifice,
Livrant le faible au fort et le juste au trépas,
Et dont la Raison dit : — Est-il, ou n'est-il pas? »

Dans la langue de Spinoza, Dieu s'appelle la nature naturante, « *natura naturans.* » Or, si la nature naturante, substance infinie, douée d'un nombre infini d'attributs infinis, se révèle à nous par les deux attributs de l'infinie étendue et de la pensée infinie, ces attributs, à leur tour, se manifestent par des modes. De là le monde, ou la nature naturée, « *natura naturata.* »

Ce n'est pas qu'il y ait création. Immobile dans sa plénitude infinie, les attributs de la substance sont contemporains de la substance et ne lui cèdent qu'en dignité.

Ce n'est pas davantage qu'il y ait émanation. Tout étant dans tout, tout étant un; entre les modes des attributs et les attributs eux-mêmes, il y a non procession, mais degrés.

Les modes de l'attribut, qui est l'infinie étendue, sont les corps.

Les modes de l'attribut, qui est l'infinie pensée, sont les idées, les esprits, les âmes.

Entre les corps, modes de l'étendue infinie, et les âmes, modes de l'infinie pensée, se découvre un parallélisme constant. En effet les corps, les âmes, ne sont rien que les modes de deux attributs, qui appartiennent à une substance unique.

C'est pourquoi aussi, cette dualité de l'âme et du corps se retrouve partout, et Spinoza accorde une âme non-seulement aux animaux, mais même aux minéraux.

Considéré séparément au milieu de l'universalité des choses, l'homme est un mode complexe de l'étendue et de la pensée divines. Son âme est une idée, une succession d'idées divines. Et comme toute idée a un idéat, c'est-à-dire un objet, le corps est précisément l'objet de cette idée, qui est l'âme. « L'âme n'est que le corps se pensant, et le corps n'est que l'âme s'étendant. » D'ailleurs, ni le corps ne peut déterminer l'âme à la pensée, ni l'âme le corps au mouvement. Dieu, substance de l'âme et substance du corps, fait l'harmonie de l'âme et du corps. Car rien ne peut survenir en Dieu, étendue de notre corps, qui ne se réfléchisse en Dieu, pensée de notre âme.

Quelles facultés Spinoza accordera-t-il à l'homme ainsi conçu?

En premier lieu, il lui attribue la connaissance. Et cette connaissance est tantôt adéquate, tantôt inadéquate; adéquate comme celle que nous avons de l'esprit, inadéquate comme celle que nous avons du corps. En outre, la connaissance a des degrés, opinion, imagination, raison. Mais, en tout cas, et l'erreur n'étant qu'une négation, toute connaissance en nous est divine, et toute idée est une idée de Dieu.

Avec cette connaissance, telle quelle, l'homme jouit-il de quelque liberté? Parler de liberté, c'est, suivant Spinoza, rêver les yeux ouverts. En effet, la volonté n'est rien que le jugement, et, entre pâtir et agir, il n'y a d'autre diffé-

rence que celle qui sépare l'idée obscure de l'idée claire. Toute autre liberté, qui n'est pas simplement l'idée distincte que nous avons de la cause de notre action, est une illusion d'enfant, la chimère d'un homme ivre. Dieu détermine tout en nous. Nous sommes comme l'argile entre les mains du potier, qui la tourne comme il lui plaît, la destine à de nobles ou à de vils usages. L'homme, en un mot, est « un automate spirituel. »

La théorie des passions chez Spinoza convient en perfection avec cette théorie de la liberté. Spinoza définit la passion, l'idée d'une plus ou moins grande puissance d'être. La passion naît du désir. Le désir, qui s'appelle appétit lorsqu'il s'agit de l'âme et du corps, est l'effort naturel que nous faisons pour conserver et développer notre être. Mille causes extérieures modifient d'ailleurs nos désirs. C'est pourquoi, sans chercher à donner une classification régulière des passions, Spinoza admet autant de passions différentes qu'il y a d'objets auxquels peuvent s'appliquer les passions. Et, à cet endroit, il abonde en réflexions ingénieuses, en fines remarques, en utiles observations.

Spinoza considère ensuite l'influence que les passions exercent sur notre destinée.

Laissées à elles-mêmes, elles nous jettent dans la servitude la plus dure. Afin de passer de l'esclavage à la liberté, il importe de les régler.

Au vrai, nous ne sommes jamais sans passions, et toujours une passion plus faible cède en nous à une passion plus forte. Pour être sans passions, il faudrait que l'homme fût infini, car alors il n'aurait pas d'idées obscures.

En effet, c'est par la connaissance, non par la liberté, que nous pouvons modifier nos passions. Nous en serons d'autant plus maîtres que nous aurons des idées plus claires sur leur objet. Or, celui qui se serait fait ainsi des idées claires sur les objets des passions, comprendrait aisément que ce qu'il doit chercher avant tout, c'est ce qui lui est utile. Par exemple, nous devons, parce que cela nous est utile, rechercher le commerce des hommes, et pratiquer avec eux un échange de bons offices.

Est-ce à dire que toute la morale de Spinoza se réduise de la sorte à une rénovation de l'Épicurisme? Par une volte-face inattendue et un subtil détour, Spinoza s'empresse de remarquer que ce qui nous est utile plus que tout le reste, c'est ce qui se rapporte à la pensée. Par conséquent, tourner notre esprit vers la contemplation de Dieu ; non-seulement convertir nos idées obscures en idées claires, mais encore quitter l'idée de ce qui est périssable pour nous attacher à l'idée de ce qui est éternel; voilà le précepte suprême de toute conduite humaine et le secret de tout affranchissement. Qu'on se persuade, en outre, que toutes choses ne peuvent être autrement qu'elles sont. Cette nécessité nous portera à la résignation, qui, s'ajoutant à la vertu, produira une paix inaltérable.

A ces conditions, d'esclave l'homme devient libre. Ce n'est pas que toutes jouissances lui soient interdites. Loin de là. Pour l'homme libre, il n'y a de mauvaises que les passions qui engendrent la tristesse. Toutes les passions sont bonnes, qui produisent la joie. Ce qui messied à l'homme libre, c'est d'être triste. C'est pourquoi il bannira la pitié qui est une faiblesse; il sera exempt de l'humilité qui est un abaissement; il chassera le repentir qui accuse doublement son impuissance, puisqu'il témoigne d'une faute qu'il a commise et qu'il ne peut réparer. La sagesse ne lui sera pas une méditation de la mort, mais de la vie.

Et ici, il s'agit uniquement de la vie présente. Car, suivant Spinoza, la pensée de l'immortalité n'est, en aucune façon, un encouragement nécessaire à nos actions.

Ce n'est pas que Spinoza nie toute immortalité. Ainsi, ce qu'il y a de divin dans notre corps en tant qu'il est un mode de l'infinie étendue; et, de même, ce qu'il y a de divin dans notre âme en tant qu'elle est un mode de la pensée infinie; tout ce fonds impersonnel de notre être échappera à la destruction. Mais qui ne voit que cette immortalité sans conscience, sans mémoire, sans peine ni rémunération personnelle, est incapable d'éveiller en nous ni crainte, ni espérance. C'est l'immortalité fictive que célébrait madame

Deshoulières, lorsque, dans l'idylle intitulée « *le Ruisseau,* » elle reproduisait les leçons du Spinoziste d'Hénault:

« Courez, ruisseau, fuyez-nous, reportez
Vos ondes dans le sein des mers dont vous sortez;
Tandis que, pour remplir la dure destinée
Où nous sommes assujettis,
Nous irons reporter la vie infortunée
Que le hasard nous a donnée
Dans le sein du néant d'où nous sommes sortis. »

Le Dieu de Spinoza est bien cet océan sans rivages, où les existences n'ont qu'une apparence d'individualité fugitive, semblables aux flots qui s'amoncellent, se pressent et disparaissent.

A « l'*Éthique* » se rattache étroitement le « *Tractatus politicus,* » à la morale la politique de Spinoza.

De même que la puissance de Dieu est la mesure de sa volonté, de même l'homme qui tient de Dieu, qui est Dieu, peut tout ce qu'il veut. Tel est l'état de nature.

Et sans doute, si les hommes étaient raisonnables, ils n'auraient pas la volonté d'empiéter les uns sur les autres. Mais il n'en va pas ainsi et l'homme est naturellement l'ennemi de l'homme. De là, la nécessité des gouvernements.

Chaque homme, en échange de la protection qu'il réclame, se dépouille de ses droits. Le gouvernement, dès lors, les possède tous; c'est lui qui fait la justice; il ne peut commettre d'autre faute que celle de s'affaiblir; les citoyens lui doivent, en tout cas, une passive et absolue obéissance.

Il est vrai que Spinoza voudrait adoucir tout ce qu'il y a de dur dans une semblable théorie. En conséquence, il ajoute qu'encore que le gouvernement puisse faire tout ce qu'il veut, il ne fera jamais que ce qu'il doit. Car, s'il agissait contrairement à la raison, il s'affaiblirait, se détruirait même. Partant, son intérêt devient contre les abus une garantie.

C'est également au nom de l'intérêt, que Spinoza nie qu'on s'avilisse par une aveugle soumission. Il n'y a pas de honte en effet à obéir pour son propre bien. De plus, Spinoza réclame avec une liberté illimitée de pensée le droit

illimité aussi de manifester sa pensée soit par la presse, soit par la pratique d'une religion quelconque. Les paroles, suivant lui, ne sont pas punissables, mais les actes. Il a horreur de l'hypocrisie qui naît du silence forcé des opinions et de l'oppression des consciences. Enfin, par haine du despotisme, repoussant la monarchie absolue, n'accordant guère qu'une monarchie représentative, il proclame que la fin du gouvernement est la liberté. Précautions insuffisantes, restrictions illusoires! L'abdication du droit en effet n'admet pas ces tempéraments, et l'expérience a, depuis longtemps, démontré que le respect du devoir est singulièrement compromis, lorsqu'il n'a d'autre sauvegarde que l'intérêt bien entendu. D'ordinaire, il arrive que

« Qui peut tout ce qu'il veut, ne veut plus ce qu'il doit. »

Le droit international n'est, pour Spinoza, que le prolongement du droit naturel et du droit civil ainsi compris. Les États sont, à leur tour, assimilés à autant d'individus qui n'ont d'autre borne à leur vouloir que leur puissance. La force, non la justice, détermine leurs rapports. On dirait que Spinoza, témoin découragé de l'asservissement de la Hollande par Guillaume d'Orange, emprunte à Thomas Hobbes la politique que ce philosophe atrabilaire avait imaginée à l'usage de l'Angleterre dominée par Cromwell!

Après avoir cherché à établir que la liberté de pensée n'est pas incompatible avec le salut des États, Spinoza, dans le « *Tractatus theologico-politicus*, » s'efforce de démontrer qu'elle ne met pas davantage en péril le salut des âmes. Au-dessus des religions révélées, il essaye de faire prévaloir le fantôme sans consistance de la religion naturelle et ouvre la voie aux hardiesses effrénées de l'exégèse Allemande contemporaine.

Tel est, en somme, le Spinozisme.

Il semble qu'une pareille doctrine porte en soi sa réfutation. Remarquons néanmoins que toutes les erreurs dont elle est tissue, proviennent de la méthode qu'a employée Spinoza. Parti d'une fausse définition de la substance, toutes les déductions qu'il s'est avisé d'en tirer ne pouvaient qu'être

erronées. Ces déductions, aussi bien, qui sont loin d'offrir le caractère de géométrique rigueur qu'on est convenu d'y admirer, ne sont que des abstractions. Ni le Dieu que l'humanité adore, ni le monde que manifeste l'expérience, ni l'homme que la conscience nous révèle, ne sont en rien comparables au Dieu, au monde, à l'homme de Spinoza.

Le Dieu de Spinoza en effet est tour à tour absurde, ridicule, ou odieux. Il est absurde; car on ne conçoit pas un être étendu et cependant indivisible; un être pensant et pourtant sans idée; un être un et en même temps substance de manifestations innombrables et contraires. Il est ridicule; car si Dieu est tout ce qui est et s'il fait tout ce qui se fait, il s'ensuit, par exemple, comme Bayle le remarque comiquement, que, « lorsque les Allemands ont tué dix mille Turcs, c'est Dieu qui, modifié en Allemands, a tué Dieu modifié en dix mille Turcs. » Il est odieux; car il n'est plus ni créateur, ni providence, secours du faible, refuge de l'opprimé, pour tous suprême espoir; mais une force muette, fatale et accablante.

D'un autre côté, où découvrir dans le monde ces deux univers parallèles et perpétuellement distincts de la pensée et de l'étendue? Comment admettre encore que l'étendue soit égale en dignité à la pensée?

Enfin, l'homme est-il, comme le veut Spinoza, une collection d'idées et non pas une substantielle personnalité? Est-il nécessité et non pas libre? N'a-t-il d'autre alternative que celle d'une guerre sauvage ou d'un esclavage résigné?

« Qu'on s'imagine, disait Pascal, un nombre d'hommes dans les chaînes et tous condamnés à la mort, dont les uns étant chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leurs semblables, et, se regardant les uns les autres avec douleur et sans espérance, attendent leur tour; c'est l'image de la condition des hommes. »

C'est, du moins, l'image de la condition des hommes, telle que se la figure Spinoza.

D'un seul mot, le Spinozisme c'est le panthéisme.

Voltaire, avec la légèreté et l'imprévoyance qui le carac-

térisent, s'ecriait en concluant sur Spinoza : « Vous êtes très-confus, Baruch Spinosa ; mais êtes-vous aussi dangereux qu'on le dit ? Je soutiens que non : et ma raison, c'est que vous êtes confus, que vous avez écrit en mauvais latin, et qu'il n'y a pas dix personnes en Europe qui vous lisent d'un bout à l'autre, quoiqu'on vous ait traduit en français. Quel est l'auteur dangereux? C'est celui qui est lu par les oisifs de la cour et par les dames. »

Un homme, qui fait autorité lorsqu'il s'agit de l'Allemagne, un esprit de la famille de Voltaire, mais qui voyait mieux que lui parce qu'apparemment il voyait de plus près, Henri Heine, n'a pas confirmé ce jugement de l'auteur du *Dictionnaire philosophique.*

« On ne le dit pas, écrivait Henri Heine, mais chacun le sait : le panthéisme est le secret public de l'Allemagne. Dans le fait, nous avons trop grandi pour le déisme. Nous sommes libres et nous ne voulons point de despote tonnant ; nous sommes majeurs et n'avons plus besoin de soins paternels ; nous ne sommes pas non plus les œuvres d'un grand mécanicien ; le déisme est une religion bonne pour des esclaves, pour des Génevois, pour des horlogers. »

Et Henri Heine ajoutait : « Le panthéisme est la religion occulte de l'Allemagne. » Souhaitons que le panthéisme ne soit pas la religion occulte de l'Europe. Car le panthéisme c'est l'athéisme, c'est-à-dire l'abolition de tout ce qui est sacré parmi les hommes, de tout ce qui honore les sociétés et les protége. Or, encore une fois, le Spinozisme est panthéisme ; par conséquent le Spinozisme est athéisme.

Comment un fauteur d'athéisme a-t-il pu s'inspirer de Descartes, qui a consacré tous ses efforts à démontrer, en même temps que la spiritualité de l'âme, l'existence de Dieu?

Sans doute, à l'encontre de Descartes, Spinoza a omis le « je pense, donc je suis, » où se découvre, avec une pleine clarté, l'inébranlable fondement de toute personnalité. Il a ramené violemment à l'unité la pensée et l'étendue, que Descartes avait, à tout jamais, séparées. Spinoza n'est donc pas un disciple immédiat de Descartes.

Mais, sans rappeler les autres traces de Cartésianisme qu'offre le Spinozisme, c'est à Descartes que Spinoza a emprunté la confusion du jugement et de la volonté, par où est annulée toute liberté. En second lieu, la théorie de Descartes sur la création continuée; troisièmement surtout, sa théorie de la passivité des créatures et sa définition de la substance, bien qu'il observe que cette définition n'est pas univoque au regard de Dieu et des créatures; voilà les principes d'où manifestement est parti Spinoza. Aussi Leibniz déclarait-il que le « Spinozisme n'était qu'un Cartésianisme outré. » Et il ajoutait : « Spinoza n'a fait que cultiver certaines semences de la philosophie de M. Descartes. »

En même temps que Leibniz, nul ne s'est montré plus sévère que Malebranche à l'endroit de Spinoza. Malebranche s'emporte même jusqu'à l'appeler « le misérable Spinoza. » — « Le misérable Spinoza a jugé que la création était impossible, et par là, dans quels égarements n'est-il pas tombé ! »

Or, chose remarquable ! de tous les philosophes du dix-septième siècle, Malebranche est sans contredit celui qui rappelle le plus Spinoza et ses erreurs (1).

(1) Voyez notre ouvrage intitulé : *Spinoza et le Naturalisme contemporain*; 1 vol. grand in-18. Paris, 1866.

XLIV

MALEBRANCHE

Nicolas Malebranche naquit à Paris en 1638. Il était fils de Nicolas Malebranche, secrétaire du roi, et d'une femme titrée. Le dernier de dix enfants, il se trouva d'une complexion si délicate que Fontenelle, en écrivant son éloge, a pu dire avec esprit que ce fut à la fois par la nature et par la grâce qu'il fut appelé à l'état ecclésiastique. En effet, après avoir terminé au collége de la Marche son éducation classique et fait sa théologie en Sorbonne, Malebranche prit les ordres, et, en 1660, refusant un canonicat qu'on lui offrait à Notre-Dame, entra dans la congrégation de l'Oratoire, que venait de fonder le cardinal Pierre de Bérulle (1).

Vainement ses supérieurs appliquèrent d'abord Malebranche à des travaux de critique et d'érudition. Jusqu'à l'âge de vingt-six ans, le jeune Oratorien ne prit aucun goût à ses études. Il fallut que le *Traité de l'homme* par Descartes vînt à lui tomber entre les mains, pour qu'il entrât en possession de son génie. Cette lecture en effet lui fut comme une révélation, et lui-même racontait qu'elle lui avait causé de si forts battements de cœur, qu'il s'était vu obligé de la suspendre à plusieurs reprises. Il se reconnut métaphysicien. Dix ans après, il publiait la *Recherche de la Vérité*, et subséquemment ses autres ouvrages, parmi lesquels il convient de noter les *Entretiens métaphysiques* et les *Méditations chrétiennes*.

(1) Voyez notre ouvrage intitulé : *Le Cardinal de Bérulle, sa vie, ses écrits, son temps.*

La nouveauté des doctrines, la finesse des observations, un style éblouissant et harmonieux eurent promptement accrédité les écrits de Malebranche, qui, dès lors, dans l'humble cellule qu'il occupa, sa vie durant, à l'Oratoire de la rue Saint-Honoré, se vit accablé de lettres et de visites. En correspondance avec les savants les plus illustres de son temps, sa conversation était recherchée par Jacques II. Un officier anglais se félicitait d'être venu en France, parce qu'il y avait pu apercevoir les deux seuls hommes qu'il désirât connaître, Louis XIV et Malebranche. Enfin Condé appelait le savant religieux à Chantilly, et les serviteurs du prince répétaient que pendant les trois jours que Malebranche avait passés auprès de lui, il lui avait plus parlé de Dieu que son confesseur n'avait fait en dix ans.

Géomètre et physicien, en même temps que métaphysicien, Malebranche reçut en 1699 le titre de membre honoraire de l'Académie des sciences. Il décéda en 1715, « spectateur tranquille, dit Fontenelle, de sa longue mort. » Car, depuis longtemps, il allait s'affaiblissant chaque jour davantage, et la sévérité de son régime avait seule pu lutter contre la faiblesse de son tempérament.

Le dix-septième siècle et le dix-huitième siècle se sont accordés à rendre hommage au génie de Malebranche.

Bayle voit en lui « un des plus sublimes esprits de son siècle, le plus grand métaphysicien de son temps. » Diderot croit pouvoir écrire que « si dans une page de Locke il y a plus de vérités que dans tous les ouvrages de Malebranche, dans quelques lignes de Malebranche il y a plus de subtilité, de finesse, de génie peut-être que dans le gros livre de Locke. » Buffon l'appelle « le presque divin Malebranche. » Voltaire, tout en le traitant de rêveur, avoue « qu'il y a en lui quelque chose de sublime. » Enfin, Joseph de Maistre s'écrie : « La France n'est pas assez fière de son Malebranche. »

Et cependant, un vers détestable de l'abbé Faydit, contrepèse, dans l'opinion populaire, tous ces jugements, à des titres divers, si autorisés :

« Lui qui voit tout en Dieu, n'y voit pas qu'il est fou. »

Dans les rares portraits qui nous restent de Malebranche, son attitude pensive, la douceur de son regard, la délicatesse de ses traits, cette transparence des chairs, à travers lesquelles l'esprit semble reluire; tout dénote bien en lui cet homme que ses contemporains appelaient « le méditatif, » et ses détracteurs « le taciturne méditatif. »

Malebranche en effet est, par excellence, un penseur. Suivant lui, un seul principe de métaphysique ou de morale renferme plus de vérités que tous les livres d'histoire. La considération d'un insecte lui offre plus d'enseignements que toute l'antiquité Grecque et Romaine. Il déclare d'ailleurs qu'avant d'être géologue, astronome, physicien, il importe d'être homme, Chrétien et Français.

De son propre aveu, Malebranche relève de Descartes.

Comme Descartes, il ne tient aucun compte de l'autorité. Platon et Aristote, par exemple, n'étaient-ils pas hommes, et ainsi n'ont-ils pas pu se tromper? La vérité est fille du temps et de l'expérience.

Comme Descartes, il professe qu'il ne faut céder qu'à la seule évidence. « Pour être Chrétien, dit-il, il faut croire aveuglément; pour être philosophe, il faut voir évidemment. » Et il démêle avec soin l'évidence de la vraisemblance.

Descartes avait pris à tâche de distinguer la foi de la raison. Tout en les distinguant, Malebranche s'efforce de les unir et tombe par là dans de grandes témérités de doctrine, si on en juge par les objections que lui valut le *Traité de la Nature et de la Grâce.*

Mais, sans nous arrêter à la théologie de Malebranche, entrons immédiatement dans l'examen de sa philosophie, qui peut se réduire, en somme, à quatre chefs principaux : la théorie de l'erreur, la vision en Dieu, les causes occasionnelles et l'optimisme.

Malebranche reproduit la distinction Cartésienne de l'âme et du corps. Avec Descartes aussi, il tient que l'essence de l'âme consiste dans la pensée, et, sous la dénomination générique de pensée, comprend tous les phénomènes de l'âme. Ainsi, non-seulement connaître, mais se

souvenir, imaginer, vouloir même, ce sont là autant de pensées.

Spirituelle, l'âme, par conséquent, est une et indivisible. Cependant, au sein de cette unité, Malebranche admet deux facultés, l'entendement et la volonté. De même en effet que la matière est capable à la fois de recevoir certaines figures et de céder à de certaines impulsions, de même l'âme a deux capacités, celle de percevoir certaines idées, qui est l'entendement, et celle d'obéir à certaines inclinations, qui est la volonté.

Dans l'entendement, Malebranche distingue les sens, auxquels se rattachent les passions, l'imagination et l'entendement pur.

Tous les développements où entre Malebranche sur les sens et l'imagination se ramènent à une théorie de l'erreur. « L'esprit devient plus pur, dit-il, plus lumineux, plus fort et plus étendu à proportion que s'augmente l'union qu'il a avec Dieu, parce que c'est elle qui fait toute sa perfection. Au contraire, il se corrompt, il s'aveugle, il s'affaiblit et il se resserre à mesure que l'union qu'il a avec le corps s'augmente et se fortifie, parce que cette union fait aussi toute son imperfection. Ainsi un homme qui juge de toutes choses par les sens, qui suit en toutes choses les mouvements de ses passions, qui n'aperçoit que ce qu'il sent et n'aime que ce qui le flatte, est dans la plus misérable disposition d'esprit où il puisse être; dans cet état, il est infiniment éloigné de la vérité et de son bien. »

Ni La Bruyère, ni l'ingénieux Nicole, ni aucun autre moraliste ne l'emporte sur Malebranche, lorsque, dans de vives peintures, il décrit les erreurs de l'imagination, et que, les poursuivant tour à tour chez Sénèque et chez Montaigne, il reprend la vide rhétorique de l'un et la manie anecdotique de l'autre. Sénèque, avec ses pointes, son bel esprit, ses tours maniérés, est l'objet de sa plus piquante ironie. Quant à Montaigne, il remarque « qu'un trait d'histoire ne prouve pas, qu'un petit conte ne démontre pas. » — « Deux vers d'Horace, un apophthegme de Cléomènes ou de César ne doivent pas persuader des gens raisonnables. Cependant

ses *Essais* ne sont qu'un tissu de traits d'histoire, de petits contes, de bons mots, de distiques et d'apophthegmes. » — « Aussi, n'est-ce point en convainquant la raison qu'il se fait admirer de tant de gens, mais en leur tournant l'esprit à son avantage par la vivacité toujours victorieuse de son imagination dominante. »

Si Malebranche s'en fût tenu à signaler, en un style pittoresque, les erreurs des sens et de l'imagination, tous auraient admiré en lui un peintre de mœurs excellent. En traitant de l'entendement pur, il va plus haut encore et plus loin. Mais ici ses sublimités, se changeant en erreurs ou en paradoxes, suffisent presque à le décrier.

« Malebranche, dit Voltaire, réussit d'abord en montrant les erreurs des sens et de l'imagination; mais quand il voulut développer ce grand système que tout est en Dieu, tous les lecteurs dirent que le commentaire est plus obscur que le texte. Enfin, en creusant cet abîme, la tête lui tourna; il eut des conversations avec le Verbe; il sut ce que le Verbe a fait dans les autres planètes : il devint tout à fait fou. Cela nous doit donner de terribles alarmes à nous autres chétifs qui faisons les entendus. »

La théorie de la vision en Dieu mérite-t-elle donc ces injurieuses sévérités ?

Rappelons d'abord que Malebranche distingue dans l'esprit quatre manières de connaître.

La première est de connaître les choses par elles-mêmes.

La seconde de les connaître par leurs idées, c'est-à-dire par quelque chose qui soit différent d'elles.

La troisième de les connaître par la conscience, ou par sentiment intérieur.

La quatrième de les connaître par conjecture.

Or, il n'y a que Dieu que l'on connaisse par lui-même.

Secondement, toutes les choses qui sont en ce monde et dont nous avons quelque connaissance, sont des corps ou des esprits : propriétés de corps et propriétés d'esprits. C'est en Dieu et par leurs idées que nous voyons les corps avec leurs propriétés, et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est très-parfaite.

Troisièmement, il n'en est pas de même de l'âme : nous ne la connaissons point par son idée ; nous ne la voyons point en Dieu ; nous ne la connaissons que par *conscience*, et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite ; nous ne savons de notre âme que ce que nous sentons se passer en nous.

Quatrièmement enfin, il est manifeste que ce n'est que par conjecture que nous connaissons les âmes des autres hommes et les pures intelligences.

Doctrine singulière et qui s'éloigne étonnamment du Cartésianisme, puisqu'elle affirme que l'âme, que nous connaissons par la conscience, est beaucoup moins connue que le corps !

Quoi qu'il en soit, comment a lieu cette connaissance du corps? Malebranche enseigne qu'à vrai dire nous ne connaissons l'existence des corps que par la révélation, ne s'apercevant pas du grossier paralogisme qu'il commet, puisque la connaissance de la révélation elle-même suppose manifestement la connaissance des corps.

Connue par la révélation, l'existence des corps est pour nous l'occasion de certains sentiments et de certaines idées. Or, c'est Dieu qui produit en nous les sentiments qu'y excite la présence des corps, quoique ces sentiments ne se trouvent pas en lui et que ce soit assez qu'il détermine en nous la capacité de les éprouver. C'est Dieu surtout qui produit en nous les idées qu'y éveille la présence des corps et dans lesquelles nous voyons ces corps. Ou plutôt, ces idées sont Dieu même, et, de la sorte, c'est en Dieu que nous voyons les corps.

Cette théorie de la vision en Dieu ne pouvait manquer de soulever de nombreuses contradictions. Arnauld, dans son *Traité des vraies et des fausses idées*, posait à Malebranche le dilemme suivant. Ou vous voyez en Dieu toutes choses en bloc, ou vous les y voyez séparément. Si en bloc, comment expliquez-vous la conception des individus? Si séparément, ces choses distinctes sont corporelles ; corporelles, elles sont étendues. Vous admettez donc en Dieu de l'étendue, Dieu pour vous est matériel. « Votre hypothèse,

concluait Arnauld, est la plus inintelligible et la plus mal inventée des hypothèses. »

Malebranche a beau distinguer l'étendue qu'il appelle intelligible de l'étendue matérielle, sa théorie de la vision en Dieu laisse prise à d'insolubles objections. Sans doute, c'est en Dieu, en un sens, que nous voyons toutes choses, puisqu'un être, quel qu'il soit, suppose l'être en soi et le fini l'infini. Mais il ne s'ensuit pas que nous n'ayons des corps qu'une connaissance abstraite, détournée, et non point immédiate, concrète, intuitive.

La théorie de la vision en Dieu devient, au contraire, inattaquable, et Malebranche se montre le fidèle interprète de la vraie philosophie et du Christianisme, de Platon et de saint Augustin, lorsqu'il ajoute que nous voyons en Dieu les idées éternelles, l'idée d'ordre; que Dieu, en un mot, est notre lumière. « *Dic quia tu tibi lumen non es.* »

De même en effet que l'idée de l'étendue intelligible comprend les rapports de grandeur et les vérités spéculatives, de même l'idée d'ordre renferme les rapports de perfection et les vérités pratiques.

L'idée d'ordre est le fondement de la morale. Car c'est par leur attachement à l'ordre, par leur union avec la justice et avec Dieu que subsistent les sociétés humaines. Le respect de l'ordre y fait naître la puissance véritable.

« Ah ! s'écrie Malebranche dans un style ému, Dieu seul est le lien de notre société ! Qu'il en soit la fin, puisqu'il en est le principe. N'abusons pas de sa puissance. Malheur à ceux qui la font servir à des passions criminelles. Rien n'est plus sacré que la puissance, rien n'est plus divin. C'est une espèce de sacrilége que d'en faire des usages profanes. C'est faire servir à l'iniquité le juste vengeur des crimes. »

Supérieur, en cet endroit, à Descartes, Malebranche ne considère pas Dieu à l'égal d'un Jupiter ou d'un Saturne dont l'arbitraire constitue seul toute loi. L'idée d'ordre, de justice est absolue, la même pour tous, en tout temps et partout, inviolable à Dieu lui-même puisqu'elle n'est autre

chose que Dieu. C'est la sainte et immuable raison, cette lumière, dont parle l'Apôtre, laquelle éclaire tout homme venant en ce monde!

A la théorie de la vision en Dieu se relie étroitement celle des causes occasionnelles. Et déjà, dans la première la seconde est contenue, puisque les corps y sont représentés comme étant les occasions de nos sentiments et de nos idées.

Mais si l'entendement n'est, suivant Malebranche, que la capacité de recevoir certaines idées, la volonté elle-même n'est, d'après lui, que la capacité de recevoir diverses inclinations. Tantôt il confond la volonté avec le jugement et tantôt il la réduit au désir naturel qui nous porte vers le bien.

D'ailleurs, comme tous les mouvements de la matière, les inclinations de la volonté viennent de Dieu. Les inclinations naturelles sont des créations continuelles de la volonté du Créateur.

En quoi donc consiste la liberté humaine? En ceci, répond Malebranche, que l'homme peut s'arrêter, ou ne s'arrêter pas au bien particulier que Dieu lui présente et vers lequel il se sent attiré.

Et toutefois, comme s'il craignait d'avoir trop accordé à l'homme, Malebranche se hâte de remarquer que l'action de l'homme sur les inclinations qui viennent de Dieu est toute négative. En définitive, c'est Dieu qui fait tout en nous. « Mon Dieu! s'écrie Malebranche, exaucez ma prière après que vous l'aurez formée en moi. »

Si telle est la passivité de l'âme; étant donnée, d'autre part, l'inertie du corps, il est clair que l'âme et le corps ne peuvent exercer l'un sur l'autre aucune influence. Aussi, ni le corps n'agit sur l'âme, ni l'âme n'agit sur le corps. C'est Dieu, qui, à l'occasion des pensées de l'âme, excite dans le corps certains mouvements correspondants, et, à l'occasion des mouvements du corps, produit dans l'âme les pensées qui y répondent. L'âme et le corps sont donc l'un pour l'autre, non pas la cause efficiente, mais la cause occasionnelle de leurs développements respectifs.

Cette théorie des causes occasionnelles explique, dans le système de Malebranche, tous les rapports des substances créées. L'univers se transforme, à ses yeux, en une immense mécanique, dont Dieu est le moteur infatigable et toujours veillant. Autant que Descartes, par conséquent, il professe l'automatisme des bêtes. Bien plus! toute créature, pour lui, est automate, et, sous prétexte d'exalter le Créateur, il n'hésite pas à retirer aux êtres créés toute énergie.

Tout ce qui précède n'est qu'une longue et surabondante démonstration de l'existence de Dieu. Aussi bien Malebranche, répétant Descartes, déclare que l'idée seule de l'infini implique l'existence de l'infini. Infini, Dieu possède toutes les perfections. Malebranche note particulièrement son immensité. Non pas que Dieu remplisse toutes choses d'une présence locale; car alors il serait étendu, partant corporel. Son immensité est une présence d'influence. Créateur, Dieu est conservateur, ce qui est tout un; et Malebranche enseigne que si les substances sont créées et non pas éternelles, ce qui les égalerait à l'infini, elles ne sont pas sujettes à la destruction, ce qui accuserait quelque inconstance dans les plans du Créateur. Dieu, en outre, s'aime lui-même. Par conséquent il aime les créatures, qui sont son ouvrage, et celles-ci lui rendent cet amour, où elles trouvent leur félicité. En effet, entre l'amour mercenaire qui est égoïsme et l'amour pur qui est chimère, Malebranche tenant un raisonnable milieu, observe qu'en même temps que l'homme aime Dieu pour Dieu lui-même, il aime aussi en Dieu le principe et la consommation de son propre bonheur.

Comment Dieu ne serait-il pas aimable? Dieu n'est pas libre d'une liberté d'indifférence; il n'agit pas davantage sous la pression d'une aveugle fatalité. Toutes ses œuvres révèlent sa sagesse; tout ce qu'il fait est pour le mieux; il a créé le meilleur des mondes possibles.

L'optimisme de Malebranche ne suppose pas seulement que le monde actuel est le meilleur des mondes possibles, mais encore que ce monde est gouverné par des lois générales.

En effet, les lois du mouvement se ramènent à deux, la loi du mouvement en ligne droite et la loi du choc. Et de là, tout dérive. Non pas sans doute, ainsi que le pensait Descartes, la formation des êtres organisés, lesquels procèdent d'un germe,

« Dans un germe, le germe du germe
D'êtres sans nombre et sans fin. . . »

mais du moins toutes les déterminations de la matière inorganique.

Il en est de même dans le gouvernement du monde des esprits. Quelques lois générales y expliquent tout. Dès lors, nous ne sommes plus offensés par mille imperfections de détail. Car nous savons que Dieu ne les a pas voulues, mais qu'elles tiennent à la nature des choses. Sans plainte, sans récrimination, sans murmure, nous adorons Dieu, qui veut le bien toujours, qui parfois permet simplement le mal.

Malebranche niera-t-il donc l'efficacité de la prière, qui est un recours manifeste aux voies particulières? Le pieux Oratorien n'ira pas jusque-là. Mais il osera bien prétendre « que la prière n'est bonne que pour les Chrétiens qui ont conservé l'esprit Juif. » — « Demander les biens éternels, dit-il, et la grâce de les mériter, anéantir son âme à la vue de la grandeur et de la sainteté de Dieu, voilà en quoi consiste la vraie prière. » Imaginer une providence particulière, c'est de l'orgueil.

En somme et sans revenir sur les critiques partielles, dont est semée cette exposition, Malebranche réduit toute l'âme à deux facultés, l'entendement et la volonté. Qu'est-ce que l'entendement? C'est voir tout en Dieu. Qu'est-ce que la volonté? C'est l'action de Dieu en nous.

Donc l'âme n'est rien; Dieu est tout, ou tout est en Dieu.

C'est ainsi qu'en séparant, à l'exemple de Descartes, l'idée de cause de l'idée de substance, Malebranche a ruiné la substance des créatures.

Cédant à un désir excessif, irréfléchi, de nous mettre dans la dépendance de Dieu, il a affirmé qu'attribuer quelque causalité aux créatures, « c'était une impiété, un retour au

paganisme. » Comme si l'amour des créatures ne devait pas être, à l'avance, justifié par une doctrine qui fait des créatures presque autant d'incarnations du Créateur!

Malebranche s'est résumé tout entier dans cette épigraphe qu'il emprunte à saint Paul : « *Non est longe ab unoquoque nostrum; in ipso vivimus, movemur et sumus.* »

C'était, en un sens, reproduire « le misérable Spinoza. »

En effet, c'est pour avoir lui-même, à l'exemple de Descartes, séparé l'idée de cause de l'idée de substance, que Spinoza a été conduit à nier la substance des êtres finis.

C'est pour s'être comme enivré de l'idée de Dieu qu'il a perdu de vue les créatures.

Spinoza s'est résumé tout entier dans cette épigraphe qu'il emprunte à saint Jean : « *Per hoc cognoscimus quod in Deo movemur, et Deus manet in nobis et quod de spiritu suo dedit nobis.* »

Par des voies en apparence diverses et avec des intentions différentes, Malebranche et Spinoza se sont précipités au panthéisme, le premier égaré par l'imagination contre laquelle il invective, le second séduit par des paralogismes, au milieu de toutes ses prétentions de hautaine et scientifique rigueur. Sans doute la piété du prêtre a retenu Malebranche sur les bords de l'abîme, et Spinoza la noblesse de pensée du philosophe. Mais le gouffre n'en reste pas moins béant.

Ces analogies frappantes du Malebranchisme et du Spinozisme n'échappèrent pas à tous les contemporains de Malebranche, non plus que leurs dangers. Aussi, pendant que le Malebranchisme se répandait jusque parmi les femmes et dans les salons; tandis qu'il faisait parmi les Oratoriens des adeptes tels que le Père Thomassin, le Père Bernard Lami, le Père Roche, et parmi les Bénédictins de nombreuses recrues; l'intelligence la plus ferme, la plus droite, la plus imperturbable de cette époque, Bossuet n'hésitait pas à donner l'alarme. D'une part, il écrivait au Bénédictin Dom François Lami « qu'il souhaitait beaucoup de voir au jour ses propositions sur Spinoza, » et provoquait ainsi le *Nouvel Athéisme dévoilé*, ou *Réfutation du système de Spinoza*,

par cet auteur. D'autre part, il avertissait le même religieux qu'un de ses écrits était entaché de Malebranchisme et applaudissait au *Traité des vraies et des fausses idées*, publié par Arnauld. Ce n'est pas tout. Il écrivait avec la dernière rigueur à un disciple de Malebranche, lui représentant « que ceux-là étaient dans l'erreur qui n'avaient que des adorations pour les belles expressions de ce patriarche d'hérésie ; qu'il ne connaissait pas de plus parfait galimatias que ce qu'avait débité Malebranche touchant la liberté humaine et les voies générales ; le suppliant de convier son maître à une entrevue, d'où naîtrait une rétractation indispensable ; déclarant avec tristesse que les nouveautés faisaient place à la tradition, et que, sous le nom de philosophie Cartésienne, il voyait un grand combat se préparer, un grand parti se former contre l'Église ! » Enfin, plus tard, c'était encore Bossuet, qui poussait Fénelon à rédiger sa *Réfutation du système du Père Malebranche sur la Nature et la Grâce*, et lui-même y mettait la main.

D'où venait chez Bossuet cette invincible ardeur de polémique ?

Bossuet lui-même répondait au disciple de Malebranche : « Je parle sous les yeux de Dieu et dans la vue de son jugement redoutable, comme un évêque qui doit veiller à la conservation de la foi. »

Ne craignons pas d'ajouter qu'au dix-septième siècle, Bossuet veilla aussi à la conservation de la raison.

XLV

BOSSUET

La vie de Bossuet se peut partager en trois périodes distinctes. La première va jusqu'en 1659; la seconde jusqu'en 1679; la troisième se termine à sa mort.

Jacques-Bénigne Bossuet naquit à Dijon en 1627. Il était le septième de dix enfants, et, peu après sa naissance, Bénigne Bossuet, son père, ayant été nommé doyen des conseillers du parlement de Metz, Claude Bossuet, son oncle, conseiller au parlement de Dijon, se chargea de son éducation.

Ce fut sous la tutelle de ce savant magistrat que grandit le jeune Bossuet. Destiné, dès sa naissance, à l'état ecclésiastique, à huit ans, il recevait la tonsure; à treize ans, il était pourvu d'un canonicat au chapitre de Metz. De telles faveurs, de tels engagements s'accordaient d'ailleurs pleinement avec sa vocation. On sait en effet quels enthousiasmes excita en lui une première lecture des Livres saints et combien la douceur de Virgile lui parut languissante, la sublimité d'Homère toute païenne, en comparaison de la majesté des Écritures.

En 1642, il quitta le collége des Jésuites de Dijon pour venir à Paris, où il entra au collége de Navarre, qui avait pour grand-maître Nicolas Cornet. En 1648, il soutenait, aux applaudissements de Condé lui-même, sa thèse de bachelier, dont le vainqueur de Rocroy avait bien voulu accepter la dédicace. En 1652, après avoir disputé à l'abbé de Rancé le premier rang de la licence, il prenait le bonnet de docteur. Refusant alors la grande-maîtrise de Navarre, il alla occuper son canonicat de Metz et s'y ensevelit dans l'étude des Pères. Ce fut là qu'il commença à se rendre re-

doutable aux protestants. La réfutation du *Catéchisme de Ferri* put, dès lors, faire prévoir cette *Exposition de la Foi catholique*, qui décida la conversion de Turenne.

Tandis que Bossuet prenait rang, de la sorte, au nombre des théologiens et des polémistes, il se révélait comme orateur. La reine, Anne d'Autriche, avait été émerveillée d'un panégyrique de saint Joseph, prononcé par lui. Louis XIV voulut, à son tour, entendre Bossuet, et, pénétré d'admiration, fit écrire à son père pour le féliciter d'avoir un tel fils. Les oraisons funèbres de la reine d'Angleterre et de la duchesse d'Orléans portèrent au comble la réputation d'éloquence que ses sermons avaient déjà acquise au chanoine de Metz. Toutefois, la route des honneurs ecclésiastiques lui semblait fermée, lorsqu'en 1669 il se vit enfin promu à l'évêché de Condom. Mais il se démit bientôt, n'estimant pas pouvoir concilier les devoirs de l'administration épiscopale avec la charge de précepteur du Dauphin, que le roi lui confia, vers la même époque (1670). Presque en même temps aussi, l'Académie française se montrait heureuse de lui ouvrir ses portes (1671).

Bossuet ne croyait travailler qu'à l'éducation d'un enfant. Les écrits qu'il rédigea pour son royal élève, le *Discours sur l'histoire universelle*, le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, le *Traité du libre arbitre*, pour ne point parler de la *Logique*, publiée beaucoup plus tard, toutes ces compositions qui se trouvent mentionnées dans la belle lettre au pape Innocent XI, ont servi à l'éducation de la postérité.

Sa tâche terminée, Bossuet fut nommé, en 1679, évêque de Meaux et aumônier de madame la Dauphine. On le voit alors consacrer tous ses soins à la direction de son troupeau, rétablissant partout la discipline, faisant fleurir la piété, composant, avec le *Catéchisme de Meaux* où le dogme se trouvait clairement défini, les *Élévations sur les Mystères* et les *Méditations sur l'Évangile*, qui nourrissaient la spiritualité de quelques âmes d'élite. D'ailleurs, son autorité et sa vigilance s'étendaient fort au delà des limites de son diocèse. En 1682, il rédigeait, au nom du clergé de France, les

quatre propositions, qui sont comme la charte des libertés de l'Église Gallicane. En 1700, dans une seconde assemblée générale du clergé, il provoquait la condamnation du probabilisme. D'un autre côté, poursuivant sa lutte contre l'hérésie, il écrivait l'*Histoire des Variations* et les *Avertissements aux protestants*. Enfin, lorsque le faux mysticisme menaça de renaître, il n'hésita pas à réprimer avec une énergie qui parut à plusieurs de la violence, les extravagances de madame Guyon et les périlleuses subtilités de Fénelon, son élève, son protégé et son ami. Cependant, il continuait à fréquenter la cour, exerçant sur tous, jusque sur le roi lui-même, une influence de vertu, remuant encore et embrasant les cœurs « par les derniers efforts d'une voix qui tombe et les restes d'une ardeur qui s'éteint. »

Après la mort de la Dauphine, nommé premier aumônier de la duchesse de Bourgogne, conseiller d'État, conservateur des priviléges de l'Université, Bossuet mourut en 1704.

Bossuet a donc été surtout un grand théologien et un grand évêque. Mais ce vaste et solide génie, d'une science profonde et d'une droiture de sens admirable, circonspect et prévoyant, inflexible et doux, ardent et mesuré, fit de la défense de la vérité son unique affaire; que cette vérité fût la raison, ou que cette vérité fût la foi. C'est pourquoi, s'il n'avança pas la philosophie de son temps, il l'assagit du moins et la rectifia. Or cette philosophie, c'était le Cartésianisme.

En effet, à l'exemple de tous ses contemporains, Bossuet avait été frappé de la beauté de cette philosophie. Ainsi, à Versailles, à Saint-Germain, où, comme il le disait en se jouant, il enseignait la philosophie, il n'avait pas craint de s'entourer de Cartésiens. C'étaient Cordemoy, La Bruyère, Pélisson, Fleury, Renaudot, qui lui faisaient cortége dans cette *allée des philosophes*, d'où s'éloignaient les courtisans respectueux, pour laisser passer ce groupe d'hommes qu'ils appelaient le Concile. Son secrétaire, l'abbé Le Dieu, nous apprend qu'il plaçait le *Discours de la Méthode* bien au-dessus des autres ouvrages de Descartes, au-dessus même de tous les écrits de son siècle. Et déjà nous avons vu

quelle estime publique Bossuet professait pour Descartes, quelque troublé qu'il fût de l'intempérance de ses disciples et « quoiqu'il eût voulu que dans les écrits qu'il avait publiés lui-même, leur maître eût retranché quelques points, pour être entièrement irrépréhensible par rapport à la foi. »

Tout en reproduisant les principes essentiels de Descartes, Bossuet les redresse, les corrige et les dégage. Appliqué aux affaires, préoccupé du gouvernement des âmes et de leur salut, Bossuet n'est point, comme Descartes, un méditatif qui s'enferme et souvent s'égare dans les détours de sa propre pensée. Le sens commun fortifie en lui l'esprit pur et la spéculation ne cesse pas, dans ses écrits, d'être en accord avec la pratique. Eloigné des contentions et des excès qui font les sectes, Bossuet n'affecte point, comme Descartes, un mépris présomptueux du passé, et, tout en s'autorisant des antérieurs, sait juger par lui-même et se prononce délibérément.

S'il reconnaît, comme Descartes, dans l'évidence le criterium de la certitude, il se hâte, et avec une opportunité singulière, d'observer « qu'outre nos idées claires et distinctes, il y en a de confuses et de générales qui ne laissent pas d'enfermer des vérités si essentielles, qu'on renverserait tout en les niant. »

Comme Descartes encore, c'est dans la conscience qu'il place le point de départ de toute connaissance, formant le plan de sa philosophie sur ce précepte de l'Évangile : « Considérez-vous attentivement vous-mêmes ; » et sur cette parole de David : « Seigneur, j'ai tiré de moi une merveilleuse connaissance de ce que vous êtes. » Mais, sans céder, comme Descartes, aux entraînements de la logique, c'est par les choses que chacun expérimente en soi qu'il explique la structure du corps et la nature de l'esprit, et fait voir qu'un homme qui sait se rendre présent à lui-même, trouve Dieu plus présent que toute autre chose, puisque sans lui il n'aurait ni mouvement, ni vie, ni esprit, ni raison ; selon cette parole vraiment philosophique de l'Apôtre prêchant à Athènes : « Il n'est pas loin de chacun de nous, puisque c'est en lui que nous vivons, que nous sommes mus et que

nous sommes; » et encore : « puisqu'il nous donne à tous la vie, la respiration et toutes choses. » Et, de là, pour Bossuet, tout découle. Car, en même temps que la connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu; de la psychologie résultent la logique et la morale, qui servent à cultiver les deux principales parties qui se remarquent en notre esprit, c'est-à-dire la faculté d'entendre et celle de vouloir.

Enfin, tandis que Descartes se montre tour à tour d'une prudence qui va jusqu'à la timidité et d'une audace qui se tourne en aventure et en injustice, Bossuet tient « que celui-là est savant qui ne sait pas seulement où il faut s'avancer, mais où il faut s'arrêter. » Cette maxime, à laquelle il reste constamment fidèle, est comme l'épigraphe de toute sa philosophie et cette philosophie elle-même peut se ramener à six chefs principaux (1) :

1. Théorie de la spiritualité de l'âme;
2. Théorie des passions;
3. Théorie de la connaissance;
4. Théorie de la liberté;
5. Théorie de la providence;
6. Théorie du mysticisme.

Suivant l'étymologie du mot philosophie, Bossuet, après avoir défini la philosophie l'amour de la sagesse, ajoute que la sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même. La connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu.

Pour bien connaître l'homme, il faut savoir qu'il est composé de deux parties, qui sont l'âme et le corps.

Ce n'est point, à la manière de Descartes, par la pensée et par l'étendue que Bossuet caractérise l'âme et le corps en les distinguant. Une telle attribution lui paraît raffinée, périlleuse, singulière. Et il a bien plus tôt fait de remarquer qu'entre les phénomènes de l'âme et ceux du corps il ne se rencontre aucune analogie. L'âme d'ailleurs est une et le corps composé. L'âme est simple et le corps divisible à l'in-

(1) Voyez notre *Essai sur la philosophie de Bossuet*; nouv. édit; Paris, 1862.

fini. Enfin, tandis que le corps est inerte et *agi*, l'âme est active, elle agit, elle remue le corps et le pousse où il lui plaît, jusqu'à la mort même.

Distincte du corps, l'âme ne lui en est pas moins intimement unie. Toutefois, si elle est présente à tout le corps par son influence, il semble bien que ce soit très-particulièrement du cerveau qu'elle donne le branle au reste de la machine. Ce n'est pas que Bossuet, à la suite de Descartes, assigne pour siége à l'âme la glande pinéale. De telles précisions conviennent mal à son pratique génie. Mais Bossuet, à la suite de Descartes, décrit avec détail les merveilles du corps humain, n'estimant pas que la connaissance de l'homme soit complète, si on ne pénètre aussi les secrets des organes et de leurs fonctions.

Distincte du corps et pourtant unie au corps, il reste à expliquer le mode de cette union de l'âme avec le corps. Bossuet y voit un miracle perpétuel, général et permanent. Tout en admettant la réciproque influence de l'âme et du corps, il est bien près de refuser à l'âme et au corps le principe de cette mutuelle action, et, la faisant dériver de Dieu, comme de l'unique et universel moteur, l'âme et le corps ne lui semblent être que des occasions qui invitent ce moteur à agir. Ainsi, au moins dans les termes, revit chez Bossuet la théorie des causes occasionnelles. Mais ici encore il passe, plus qu'il ne s'arrête, et la généralité même de son affirmation ne permet pas qu'on la taxe d'erreur.

L'homme est donc une substance mixte, un composé d'âme et de corps. En effet, il y a dans la nature toute espèce d'êtres; la nature ne fait pas de sauts; Dieu procède par degrés et comme de proche en proche. De même qu'il y a de purs esprits comme sont les anges, et des êtres tout matériels comme sont les corps, il fallait qu'il y eût des êtres intermédiaires qui fussent à la fois âme et corps. C'est précisément cette place moyenne qui a été assignée à l'homme et qu'il occupe.

Ce principe de la dégradation, ou, si l'on veut, de la hiérarchie des êtres, explique avec la dernière simplicité l'existence et la nature des animaux. Sans doute, ce ne

sont pas de pures machines, comme le prétend Descartes. Mais ils n'ont rien non plus qui les rapproche de l'homme, comme l'affirment les Libertins. Ce qui en eux s'appelle l'instinct, n'est autre chose qu'une substance mitoyenne entre la matière et l'esprit. Incapables d'idées générales, d'éducation et de progrès, les animaux n'ont ni société, ni langage; ils sont sans culte et sans lois; ils ignorent Dieu, et, ne pouvant ni le connaître, ni l'aimer, ils ne sont pas destinés à le posséder. L'immortalité est le partage exclusif de l'humanité. Aussi bien, est-ce chez l'homme que se manifeste au vif l'image de Dieu, et si le corps atteste une industrie suprême par la proportion de ses parties, l'âme, par ses opérations, révèle, à chaque instant, un être infini.

Les premières opérations qui se remarquent dans l'âme sont les opérations sensitives. De là naissent les passions. Bossuet, distinguant les émotions qui se passent seulement dans le corps, des mouvements de l'âme, ou passions proprement dites, énumère onze passions principales, six qui n'ont besoin pour être excitées que de la présence ou de l'absence de leurs objets: l'amour, la haine, le désir, l'aversion, la joie, la tristesse; et cinq autres qui y ajoutent la difficulté: l'audace, la crainte, l'espérance, le désespoir, la colère. Ces onze passions elles-mêmes procèdent non de l'admiration, comme le pensait Descartes, mais de l'amour. « Otez l'amour, dit Bossuet, il n'y a plus de passions, et posez l'amour, vous les faites naître toutes. »

Faut-il s'appliquer à déraciner les passions de l'âme, ou simplement chercher à les régler? Bossuet ne se dissimule pas les déplorables ravages qu'exercent les passions. Mais il sait aussi qu'elles sont de puissants auxiliaires de l'activité. C'est pourquoi il conseille non de les détruire, mais de les corriger par l'attention et un régime de vie honnête. En effet, les passions, « par l'infinité qu'elles ont toutes et qui se fâche de ne pouvoir être assouvie, » conduisent l'âme à Dieu. Pour qui l'entend bien, toutes nos amours réclament Dieu, et lorsque par l'amour nous soupirons après le bonheur, c'est après Dieu encore que, sans le savoir, nos âmes soupirent.

Les opérations intellectuelles sont liées d'une manière étroite aux opérations sensitives. Toutefois, après avoir montré, par une ingénieuse et délicate analyse, comment l'impression conduit à la perception, Bossuet signale les différences radicales qui séparent l'entendement des sens.

L'entendement est le lieu de la connaissance.

Sans s'arrêter à réfuter les sceptiques, Bossuet pose que la connaissance humaine est certaine et il distingue de la probabilité la certitude, qu'il fait consister dans l'évidence.

La connaissance humaine d'ailleurs est bornée. Ignorants, nous sommes de plus sujets à l'erreur. La précipitation nous mène à l'erreur, l'attention à la connaissance de la vérité.

La connaissance se produit par les idées.

Bossuet indique les différents caractères de nos idées, leurs espèces et leurs origines; il décrit leurs développements et leurs rapports avec les mots, et dans les mots, à côté du langage inventé par les hommes, il découvre « des racines primitives et données de Dieu. » Surtout, au-dessus des idées qui représentent les objets périssables, il proclame, il admire ces idées universelles, éternelles, qui apparaissent dans toutes les intelligences, qui subsisteraient alors même que tout entendement humain serait détruit, « qui sont en Dieu, ou plutôt, qui sont Dieu même. »

Si la logique sert à cultiver dans l'âme la faculté d'entendre, la morale règle en nous la faculté de vouloir.

La faculté de vouloir implique la liberté.

Bossuet distingue ce qui est permis, ce qui est volontaire, ce qui est libre. Ce qui est permis est ce que les lois ne défendent pas. On appelle volontaires toutes les choses où nous porte notre inclination. C'est ainsi, par exemple, que tous les hommes veulent être heureux. La liberté suppose le pouvoir de choisir.

Que l'homme soit doué d'un tel pouvoir, c'est ce que prouve Bossuet :

1° Par l'évidence du sentiment et de l'expérience;

2° Par l'évidence du raisonnement;

3° Par l'évidence de la révélation.

Et cette dernière preuve est seulement énoncée. Car ne

suffit-il pas, pour que nous affirmions invinciblement notre liberté, que nous en ayons une nette et immédiate conscience, et, que, sans elle, toute pratique devienne impossible, la délibération inexplicable, le remords ou la récompense ridicule, le châtiment odieux?

Mais si le fait de la liberté est incontestable, lorsqu'on se contente de considérer la liberté en elle-même, il n'en est pas ainsi, et, au contraire, les objections s'accumulent, quand on vient à l'étudier dans les rapports que l'homme soutient avec Dieu, ou qu'il soutient avec lui-même.

En effet, et tout d'abord, comment concilier la liberté humaine et la prescience divine? Quatre solutions ont tour à tour été proposées à cet inextricable problème : 1° la réduction, par la chute, du libre au volontaire; 2° le système de la science moyenne ou conditionnée; 3° le système de la contempération ou suavité victorieuse; 4° le système de la prédétermination, ou prémotion physique.

C'est à cette dernière explication que s'attache Bossuet. Mais, quelque ingénieuse et spécieuse qu'elle puisse être, il se trouve, en définitive, amené à reconnaître qu'elle recule la difficulté et ne la résout pas. Aussi conclut-il, avec son indéfectible bon sens, qu'il ne faut pas commettre ensemble, faute de les pouvoir concilier, ces deux vérités « que l'homme est libre et que Dieu est prescient. » « Tenons fortement les deux bouts de la chaîne, quoique nous ne voyions pas toujours par où l'enchaînement se continue. »

Sauvée ainsi du fatalisme, la liberté humaine le sera-t-elle du déterminisme et sommes-nous assurés que nos actions ne dérivent pas, comme autant d'effets nécessaires, des motifs qui nous portent à agir? La liberté est-elle autre chose qu'un mode de l'entendement?

Ici Bossuet n'a pas de peine à répondre que l'intelligence éclaire, mais ne détermine pas notre choix. Loin de diminuer notre liberté, l'évidence des motifs la fortifie, et, au lieu que la liberté d'indifférence soit le type par excellence de la liberté, elle en est le plus bas degré.

L'homme, non plus que Dieu, et c'est là le privilége de sa nature intelligente, n'agit jamais sans dessein, à la diffé-

rence des animaux, qui vont aveuglément comme ils sont poussés. Toutefois, il y a entre l'homme et Dieu cet abîme, que c'est hors de lui, au-dessus de lui, que l'homme découvre la loi de son action, tandis que Dieu trouve cette loi en soi-même, puisque cette loi est sa propre essence.

Aussi la liberté humaine est-elle dépendante, l'indépendance ne convenant qu'au Créateur. Cette subordination, d'autre part, n'affaiblit pas notre liberté; elle la protége. Causes secondes, c'est de la cause première que nous tenons tout, et, de la sorte, le spectacle de notre liberté subalterne nous élève à la conception du premier libre ; comme les passions par l'amour, à la conception du souverain désirable; et l'entendement par les idées, à la conception du souverain intelligible.

Par conséquent, Dieu ne se démontre pas; il se montre. La connaissance de Dieu éclate dans la connaissance de nous-mêmes.

Bossuet néanmoins ne néglige aucune des preuves qui servent à établir que Dieu existe. C'est ainsi qu'il développe éloquemment la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'être parfait. Il n'hésite pas même à rappeler avec Descartes que l'idée de l'essence de Dieu implique l'existence de Dieu. Venant ensuite à des témoignages plus populaires, il invoque tour à tour et le spectacle de la nature et le consentement unanime des peuples.

Dire que Dieu est, c'est dire implicitement ce qu'il est.

Bossuet célèbre avec une magnificence de langage incomparable l'unité, l'immensité, la puissance créatrice de Dieu et notamment sa providence. L'existence des êtres en général, l'existence de l'homme en particulier ne prouvent-elles pas en effet jusqu'à l'évidence, qu'il y a une sagesse infinie et toujours veillante, qui préside à la vie de l'univers; de telle sorte que le hasard n'est qu'un mot inventé par l'ignorance? Vainement les Libertins objectent-ils qu'il y a du mal dans le monde. Bossuet répliquera, avec tous les métaphysiciens, que le mal n'est qu'un défaut d'être. Être infini, Dieu n'a pu créer que des êtres finis, c'est-à-dire sujets au manque et à l'imperfection. Par le mal, en outre, Dieu

nous punit dès ici-bas, ou nous éprouve. C'est pourquoi, qui envisagerait les choses dans leur ensemble et non dans quelques détails; qui saurait se placer au centre de perspective, d'où l'objet embrouillé, en regardant de tout autre endroit, se montre avec le relief saisissant de la vérité; qui aurait cette vue complète et sûre, resterait convaincu que tout est ordonné pour le mieux.

S'ensuit-il que Bossuet professe l'optimisme?

Cette doctrine, qui suppose à la fois et qu'il y avait une infinité de mondes possibles, et que, parmi cette infinité, Dieu a choisi le meilleur des mondes possibles, cette doctrine répugne à Bossuet par la singularité du langage dont elle s'enveloppe. Il en combat donc l'expression et en repousse les formules excessives, mais il en adopte le fond.

Bossuet, passant du dogme de la Providence au mode d'action de la Providence, soutient tout ensemble les voies générales et les voies particulières. Car, que sont les *Oraisons funèbres*, sinon une démonstration des voies particulières? Et qu'est-ce que le *Discours sur l'histoire universelle*, si ce n'est une démonstration des voies générales?

Créateur et providence, Dieu apparaît encore à Bossuet comme le lien des sociétés humaines, comme la fin suprême où se terminent nos espérances. L'âme en effet, née pour considérer les vérités immuables et Dieu où se concentre toute vérité, l'âme se trouve par là conforme à ce qui est éternel.

En connaissant et en aimant Dieu, elle exerce les opérations qui méritent le mieux de durer toujours.

Dans ces opérations, elle a l'idée d'une vie éternellement bienheureuse, et elle en conçoit le désir. Elle s'unit à Dieu, qui est le vrai principe de l'intelligence, et ne craint point de se perdre en perdant le corps. C'est ainsi que l'âme connaît qu'elle est née pour être heureuse à jamais, et aussi que, renonçant à ce bonheur éternel, un malheur éternel sera son supplice. Il n'y a donc plus de néant pour elle.

Or, dès cette vie, quelques âmes d'élite, attristées des nécessités du corps et dégoûtées des attachements terrestres, brûlent d'entrer avec Dieu dans une intime et parfaite union.

Cette union devient-elle absorption de l'âme en Dieu? alors naît le faux mysticisme, ou quiétisme, que Bossuet a combattu. Cette union laisse-t-elle intacte la distinction de l'âme et de Dieu? elle est le but que se propose le vrai mysticisme, dont Bossuet s'est porté le défenseur.

Quelques détails historiques sont indispensables pour se rendre un compte exact de la théorie de Bossuet sur ce point délicat de la doctrine.

Vers la fin du dix-septième siècle, il se fit tout à coup un grand bruit autour du nom d'une femme, d'une naissance distinguée et qui conservait encore quelques restes de beauté et de jeunesse. Madame Guyon, Jeanne Bouvier de La Mothe, était devenue veuve d'assez bonne heure. Imbue des maximes de Molinos par un Barnabite, le Père Lacombe, elle abandonna le soin de ses enfants, pour accomplir ce qu'elle disait être une mission apostolique. Elle se mit à parcourir la Suisse, le Piémont, la Provence, le Dauphiné, semant partout sur son passage le scandale ou l'étonnement. Arrivée à Paris, elle y fut incarcérée en 1687, par ordre de Louis XIV. Mais grâce aux relations qu'elle avait à la cour, grâce surtout à l'intervention toute-puissante de madame de Maintenon, elle se vit bientôt élargie.

Une fois libre, par l'agrément de ses manières, son bel esprit, ses saillies d'enthousiasme, madame Guyon ne tarda pas à se faire à Versailles de nombreux partisans et des plus choisis. Madame de Maintenon l'admit même à Saint-Cyr, ce lieu « si précieux et si inaccessible. » Autour d'elle se forma comme un mystérieux cénacle, où elle débitait, sur le ton de la prophétie, les étranges maximes dont abondent ses ouvrages, le *Court moyen pour faire l'oraison*, l'*Explication du Cantique des cantiques*, les *Torrents*. C'était la doctrine du pur amour et de l'indifférence.

Ces assemblées n'étaient pas si secrètes qu'il ne transpirât quelque chose des discours qui s'y tenaient. L'autorité ecclésiastique prit donc alarme, et, en 1695, sur les instances des évêques de Paris, de Meaux et de Chartres, madame Guyon fut condamnée. Mais elle ne le fut pas sans avoir été défendue.

En 1689, Fénelon l'avait rencontrée dans le cercle intime de madame de Maintenon. Ils s'étaient plu ; « leur sublime, dit malicieusement Saint-Simon, s'amalgama. »

Aussi l'archevêque de Cambrai n'abandonna-t-il pas celle qu'il appelait ingénument « son amie. » Pour justifier une doctrine, dont, avec elle, il professait les principes, il écrivit l'*Explication des maximes des saints sur la vie intérieure.* A ce manifeste, Bossuet, qui, de protecteur de Fénelon, s'était fait son antagoniste, Bossuet opposa la fameuse *Instruction sur les États d'oraison.* Ce fut une lutte solennelle, affligeante, mais admirable, où l'on vit Fénelon déployer une souplesse, une agilité de polémique infatigables, « avoir de l'esprit jusqu'à faire peur ; » Bossuet montrer une autorité accablante, une force qui ne fléchit jamais, une inexorable rigueur.

Fénelon devait succomber. Cédant tout ensemble aux raisons de son adversaire et au désir du roi, en 1699, la Cour de Rome censura les *Maximes.*

Bossuet était donc parvenu à discréditer le faux mysticisme, ou quiétisme. Mais en même temps, il rétablissait le mysticisme véritable, en écrivant les traités intitulés : « *Mystici in tuto* » et : « *Schola in tuto.* » C'était distinguer foncièrement les dangereuses chimères de madame Guyon des inspirations pieuses des saintes Catherine de Sienne et de Gênes, de sainte Thérèse, de Françoise de Chantal.

Voici, en peu de mots, les maximes auxquelles aboutissait la doctrine prêchée par madame Guyon et soutenue par Fénelon :

1° Le véritable amour est l'amour pur qui nous conduit à l'absolue indifférence.

2° L'acte du libre arbitre cède la place à l'action divine, et les puissances de l'âme restent suspendues.

3° On arrive enfin à l'extase, qui supprime toute pensée claire, distincte et réfléchie par une illumination directe, totale et confuse ; et, divisant violemment notre être, laisse la partie inférieure en proie aux agitations les plus insensées, tandis que la partie supérieure persiste, inaccessible à ce tumulte criminel et à cet indicible chaos.

Ce sont ces trois propositions essentielles que Bossuet soumet successivement à sa sévère critique.

Il remarque d'abord que la nature humaine désire invinciblement d'être heureuse, et qu'ainsi l'amour vrai consiste à la fois à aimer Dieu par rapport à lui et par rapport à nous.

En second lieu, il observe que l'union de la substance de l'âme à Dieu, indépendamment de ses puissances et de ses opérations, ne se comprend pas.

Troisièmement, il repousse, presque avec horreur, cette spiritualité présomptueuse, qui, divisant l'âme d'avec elle-même, par un mépris calculé assure au désordre l'impunité et précipite les raffinés et les faibles dans d'inévitables misères.

D'autre part, il suffit de parcourir les *Lettres de direction* de Bossuet pour s'assurer que l'illustre évêque entendait à fond la spiritualité véritable et qu'il n'excellait pas moins à conduire les âmes qu'à combattre les ardélions et les téméraires.

Rien ne serait plus funeste en effet que de condamner, par crainte du faux mysticisme, tout mysticisme.

Le faux mysticisme, par l'amour pur, nous rend incapables d'aimer; en fixant notre esprit sur l'abstraite notion de Dieu, il resserre en une contemplation ténébreuse les déploiements lumineux de la connaissance; en supposant une contemplation directe et sans nul besoin de réitération, il détruit toute aperception; enfin, sous son influence, notre activité devient inertie, notre effort méritant, stupide immobilité, et l'âme, divisée dans son être, reste le jouet des passions les plus grossières, ou la complice avilie des plus honteux excès.

Le vrai mysticisme, au contraire, en subordonnant les objets divers auxquels s'attache notre amour à l'objet suprême qu'il doit embrasser, augmente nos joies parce qu'il les concentre et les épure; il jette dans notre intelligence des clartés qui la pénètrent, en lui découvrant le principe unique d'où procèdent et où se ramènent les idées; il supplée aux défaillances d'une intuition passagère par l'ef-

fort d'une volonté persistante ; il accroît l'énergie du libre arbitre, en l'affranchissant des bornes étroites de l'égoïsme.

Le faux mysticisme, en un mot, par l'infini annule le fini. Le vrai mysticisme par l'infini vivifie le fini.

Les faux mystiques réalisent, à la lettre, la parole de Pascal, lorsqu'il disait « que l'homme n'est ni ange, ni bête, et que le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête. »

Les vrais mystiques, tout en enviant cette condition plus qu'humaine, savent que l'homme n'est pas un ange qui soit porté sur des ailes et qu'il lui faut un point d'appui sur la terre, pour, de là, s'élancer vers les cieux.

Telle est, réduite à ses traits les plus généraux, la philosophie de Bossuet.

Dans l'étude de l'homme, Bossuet tient compte à la fois de l'âme et du corps, prouvant par là que la philosophie et la physiologie, loin d'être étrangères l'une à l'autre, se prêtent un mutuel secours.

Dans l'analyse des passions, il marche entre Épicure et Zénon, et, sachant reconnaître à l'âme le besoin et le droit d'être heureuse, il lui montre que l'infini seul peut la satisfaire.

Dans la théorie des idées, il fait route entre le sensualisme et l'idéalisme.

Dans la question de la liberté, sans se prononcer pour la pure indifférence, il repousse le déterminisme, et, sans nier l'action des créatures, admet l'acte immanent de Dieu.

Contre les faux mystiques, il revendique la liberté humaine et rétablit du même coup le mysticisme véritable.

Contre les Libertins, il venge Dieu, et, s'il fait de Dieu le centre où tout se ramène, au moins ne perd-il pas un seul instant la conscience de son propre être, et, en les subordonnant l'un à l'autre, n'absorbe-t-il jamais le fini dans l'infini.

On voit bien quelles difficultés Bossuet n'a pas résolues, et souvent parce qu'elles sont insolubles. Mais, retenu sur les pentes les plus glissantes par les fermes prises de son bon sens, on ne voit pas dans quelles erreurs il est tombé.

C'est pourquoi, un moderne a eu raison de dire que si on avait, suivant l'usage du moyen âge, un nom d'école à donner à Bossuet, il faudrait l'appeler le « Docteur infaillible (1). »

Et ce n'est pas seulement cette imperturbabilité de raison, cet esprit de tempérament, cette fuite de tous les extrêmes, qui font la sublimité du génie de Bossuet. Il est grand surtout par sa passion pour la vérité.

« Oh! quelle félicité, s'écrie-t-il quelque part, de n'être jamais déçu, jamais surpris, jamais détourné, jamais ébloui par les apparences, jamais prévenu, ni préoccupé! »

Et cette passion, chez lui, n'est pas entraînement d'une spéculation oiseuse. Car il ajoute: « Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne point à aimer et se trahit elle-même! »

Évidemment, de semblables accents révèlent chez Bossuet en même temps qu'un évêque et un théologien, un philosophe!

Aussi, malgré les dissentiments qui, sur la fin, les séparèrent, ne doit-on pas s'étonner qu'en philosophie Fénelon relève de Bossuet, autant que de Descartes lui-même.

(1) Voyez cependant notre écrit intitulé : *La Politique de Bossuet*. 1 vol. gr. in-18. Paris, 1867.

XLVI

FÉNELON

L'affaire du quiétisme marque le milieu de la carrière de Fénelon et comme le plus haut sommet de sa fortune.

Né en 1651, au château de Fénelon, en Périgord, François de Lamothe de Salignac Fénelon commença ses études à l'université de Cahors.

Dirigé par un de ses oncles, Antoine de Fénelon, militaire aussi brave que prudent, il entra ensuite au collége du Plessis, et, de là, à Saint-Sulpice.

Une fois qu'il fut ordonné prêtre, son imagination ardente, poétique, nourrie des traditions de l'antiquité, le porta tour à tour à se consacrer aux missions du Canada et à celles du Levant. Mais il ne put réaliser un tel projet, et, malgré son extrême jeunesse, se vit chargé de la direction des *Nouvelles Catholiques.* Ce fut dans l'exercice de ces délicates fonctions, qu'il composa le beau traité de l'*Éducation des filles,* qui fut bientôt suivi du traité du *Ministère des pasteurs.*

Fénelon avait acquis, comme catéchiste, une véritable autorité. Aussi songea-t-on à lui pour les missions du Poitou. Il apporta dans cette tâche difficile, et, à tant d'égards, odieuse, une telle mesure, que, sans suivre aveuglément des injonctions auxquelles répugnait sa conscience, il sut conserver la faveur du pouvoir royal. En effet, en 1689, protégé par madame de Maintenon, mais désigné surtout par son mérite personnel, il se vit choisi par Louis XIV pour être le précepteur du Duc de Bourgogne. On sait quels prodiges il opéra dans cette éducation. En 1693, l'Académie

française lui ouvrait ses rangs. Son temps de préceptorat accompli, il était nommé archevêque de Cambrai.

Voilà en gros ce que fut la carrière de Fénelon, avant l'affaire du quiétisme.

Voici ce qu'elle devint, après ce mémorable débat.

Certes, la condamnation du livre des *Maximes des saints* suffisait à ruiner le crédit de Fénelon. Par une coïncidence fâcheuse, vers le même temps où Rome élevait contre lui la voix, en 1699, un copiste infidèle publiait le manuscrit du *Télémaque*. On crut voir dans cette composition romanesque une amère satire des mœurs et de la politique de Versailles. Fénelon dut comprendre que, Louis XIV vivant, il ne lui serait plus permis de reparaître à la cour. Sa munificence de grand seigneur, son zèle d'administrateur, sa charité d'apôtre, son patriotisme, honorèrent du moins son exil. D'ailleurs, il ne cessait de correspondre, par le canal du duc de Beauvilliers et du duc de Chevreuse, avec son élève, qui le consultait sur tout. De loin, il lui enseignait à régner et il semblait qu'un jour il dût régner avec lui. La mort du Dauphin, arrivée en 1712, venait de mettre en quelque sorte le Duc de Bourgogne sur le trône, et déjà les courtisans attentifs saluaient en Fénelon le promoteur d'un gouvernement nouveau, lorsque, contre toute espérance, le jeune prince, objet de tant de vœux, succomba, à la fleur de l'âge. Blessé au cœur, mais résigné; abreuvé de dégoûts, mais calme et sans murmure, Fénelon acheva mélancoliquement sa vie dans l'accomplissement de ses devoirs. Il mourut en 1715.

Égal peut-être par le génie à Bossuet; théologien moins sûr, plus subtil et plus raffiné; esprit politique plus délié et plus remuant; à l'exemple de Bossuet, et à sa suite, Fénelon a traité de philosophie. Et quoiqu'il n'ait jamais fait de la spéculation sa principale affaire, c'est assez qu'un aussi grand esprit ait proposé certaines décisions de doctrine pour qu'on doive s'en enquérir.

Toute la philosophie de Fénelon est comprise dans un petit nombre d'écrits. C'est d'abord la *Réfutation du système du Père Malebranche*, inspirée et corrigée par Bos-

suet. C'est ensuite et surtout le *Traité de l'existence de Dieu*, lequel offre des analogies frappantes de pensées et même d'expressions avec le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, qu'aussi bien on trouva, après sa mort, parmi les papiers de l'archevêque de Cambrai. Des deux parties dont se compose le *Traité de l'existence de Dieu*, ébauche d'un grand ouvrage que Fénelon n'acheva point, la première fut publiée, à son insu, en 1712, et, cette fois encore, par un copiste infidèle. La seconde parut en 1718. Cette même année, le marquis de Fénelon imprimait *Sept lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*. Les trois premières sont adressées au Duc d'Orléans. Le futur régent, triste symptôme pour l'âge qui allait suivre! consultait Fénelon sur la liberté humaine, l'immortalité de l'âme, la nécessité du culte; et l'archevêque de Cambrai répondait moins en théologien qu'en philosophe à ce prince « fanfaron de vices et curieux de l'avenir. » Enfin, pour être complet, on aurait à mentionner quelques-uns des plus piquants d'entre les *Dialogues des morts*.

Tels sont les écrits, où il faut chercher la philosophie de Fénelon. Ce qu'il est impossible de reproduire, c'est le charme de cette exposition, un peu molle et lâche sans doute, mais toujours coulante et fleurie; où la pensée se répète et se redouble sans fatiguer jamais; où l'esprit se sent comme pénétré d'un discours qui surabonde mais qui vivifie, semblable à ces fleuves qui fécondent les terres en les inondant.

Il y a pour Fénelon un problème, au prix duquel tous les autres problèmes sont accessoires. C'est le problème de l'existence de Dieu. En effet, si Dieu est, et s'il est connu, tout s'explique. Si Dieu n'est pas, ou qu'il soit mal connu, tout est chaos. C'est donc à la solution de cette unique question que Fénelon tourne tous ses efforts.

Or, il remarque que, pour arriver à Dieu, il y a la voie courte de la métaphysique. Mais, en même temps qu'elle est courte, cette voie est droite, rude, inaccessible au commun des hommes, qui dépendent de leur imagination. Fénelon, par conséquent, commence par s'adresser à leurs sens. Les

sens émus, le cœur sera éveillé, et, le cœur éveillé, l'esprit sera bien près de l'être.

Ainsi, qu'on veuille bien, en premier lieu, considérer l'ensemble de l'univers. Si l'*Iliade* suppose un poëte, la *Transfiguration* un peintre, l'*Apollon du Belvédère* un sculpteur, un concert des voix ou des instruments qui l'exécutent, que dire de la nature? N'est-ce pas un poëme immense, un tableau saisissant, une perpétuelle harmonie, et, plus qu'une statue, un animal vivant, comme le pensaient les anciens? La fabrique de l'univers atteste évidemment un ouvrier suprême.

Que sera-ce, si d'une vue générale des choses, on passe aux détails? La terre, « cette boue si sale se transforme en mille beaux objets qui charment les yeux. » La moindre plante, le moindre légume contient le germe d'arbres innombrables. D'où viennent de telles puissances? Qui a donné à l'eau cette propriété merveilleuse, qui fait qu'elle prend toutes les formes, sert à tous nos usages, se plie à tous nos caprices, à ce point que «l'homme la mène comme un cavalier mène un cheval sur la pointe des rênes. » Qui a suspendu dans les airs ces réservoirs inépuisables, qui flottent en épais nuages ou se résolvent en abondantes pluies? Si les astres qui brillent au-dessus de nos têtes sont autant de lumières, ornements de la terre que nous habitons, quelle inconcevable magnificence? Si ce sont autant de mondes habités, quelle est la main « qui conduit sans peine pendant tant de siècles tous ces mondes errants, comme un berger conduit un troupeau? » Ou plutôt, tous ces mondes n'obéissent-ils pas à d'inflexibles lois? Et ne peut-on pas dire avec l'Écriture, que chaque étoile se hâte d'aller où le Seigneur l'envoie; et que, quand il parle, les astres répondent avec tremblement: nous voici, «*adsumus?*» Assurément, d'aussi prodigieux effets supposent un cause puissante et sage.

Et cependant, ce n'est là encore qu'une nature à peu près morte. La nature des animaux parle bien plus haut. Car, sans rechercher en quoi consiste ce qu'on appelle instinct, c'est un fait incontestable qu'il y a chez les animaux, en même temps qu'une structure où l'esprit se perd,

une appropriation constante des moyens aux fins. Qui a fait toute cette mécanique variée, tous ces ressorts, toutes ces adresses? Jusqu'au moindre moucheron étonne, et l'on reste confondu lorsqu'on vient à considérer que, les espèces et les genres persistant au milieu du flux des individus, la vie naît de la mort et l'édifice des choses se relève sans cesse de ses propres ruines.

Fénelon remarque d'ailleurs continuellement dans quelle juste proportion tout a été constitué. Un peu plus ou un peu moins; un peu plus haut, ou un peu plus bas, et tout craquerait. Évidemment, il y a une intelligence et une bonté souveraine qui a disposé toutes choses « en poids, nombre et mesure. » Et les hommes la reconnaîtraient, s'ils n'étaient engourdis par l'habitude, et « si la fascination du monde n'obscurcissait leurs yeux. » Mais, aveugles et sourds, l'univers ne leur est plus qu'un poëme ennuyeux et qui les endort; une discordance sauvage et non pas un concert; un tableau noir où tout se confond et non pas une lumineuse peinture; au lieu d'une statue divine, un sphynx monstrueux à l'éternelle et insoluble énigme!

Fénelon ramène l'homme à la considération de son propre être. Et d'abord, il lui découvre, dans la description de son corps, des organes et de leurs fonctions, autant et plus de merveilles que dans les mondes accumulés. D'un autre côté, en nous tout n'est pas corps, et, à quelque opinion que l'on s'arrête touchant la nature et l'origine de la pensée, l'âme manifestement est distincte du corps. Qui a fait et qui maintient cette union de l'âme et du corps? Qui a donné à l'âme cet empire immédiat, extraordinaire, presque absolu, qu'elle exerce sur le corps? « Comme l'Écriture nous représente Dieu, qui dit après la création de l'univers : *Que la lumière soit et elle fut,* de même la seule parole intérieure de mon âme, sans effort, sans préparation, fait ce qu'elle dit. Je dis en moi-même cette parole intérieure, si simple et si momentanée : Que mon corps se meuve et il se meut. — Cette puissance, qui est si souveraine, est en même temps aveugle. — Le joueur de luth, qui connaît parfaitement toutes les cordes de son instrument, qui les

voit de ses yeux, qui les touche l'une après l'autre de ses doigts, s'y méprend; mais l'âme, qui gouverne la machine du corps humain, en meut tous les ressorts à propos, sans les voir, sans les discerner, sans en savoir ni la figure, ni la situation, ni la force; et elle ne s'y mécompte point!... Cet empire de l'âme sur des organes corporels se montre principalement par rapport aux images tracées dans notre cerveau. » Et Fénelon s'extasie avec saint Augustin sur les merveilles de la mémoire. « Je conserve un je ne sais quoi qui est tour à tour toutes les choses que j'ai connues depuis que je suis au monde. De ce trésor inconnu sortent tous les parfums, toutes les harmonies, tous les goûts, tous les degrés de lumière, toutes les couleurs et toutes les nuances; enfin toutes les figures qui ont passé par mes sens et qu'ils ont confiées à mon cerveau. »

Ce n'est pas tout. L'âme conçoit des idées, qui n'ont rien à démêler avec le corps. Quelle mesure en effet établir entre le corps qui est fini, l'esprit lui-même et l'infini que conçoit l'esprit? « Oh! que l'esprit de l'homme est grand! s'écrie Fénelon. Il porte en lui de quoi s'étonner et se surpasser infiniment lui-même; ses idées sont universelles, éternelles et immuables. Qui est-ce qui a mis l'idée d'infini, c'est-à-dire du parfait, dans un sujet si borné et si rempli d'imperfection? Se l'est-il donnée lui-même cette idée si haute et si pure, cette idée qui est elle-même une espèce d'infini en représentation? » — « D'où nous viennent, continue l'archevêque de Cambrai, ces notions universelles et immuables qui sont la règle de tous nos jugements? Si je nie ces vérités, ou d'autres à peu près semblables, j'ai en moi quelque chose qui est au-dessus de moi et qui me ramène par force au but... Cette règle intérieure est ce que je nomme ma raison... C'est un maître intérieur qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me fait avouer mes erreurs ou confirmer mes jugements : en l'écoutant, je m'instruis; en m'écoutant moi-même, je m'égare. Ce maître est partout et sa voix se fait entendre d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi. Pendant qu'il me corrige en France,

il corrige d'autres hommes à la Chine, au Japon, dans le Mexique et le Pérou, par les mêmes principes... C'est un soleil de vérité qui ne laisse aucune ombre et qui luit en même temps dans les deux hémisphères... Un homme ne peut dérober ses rayons à un autre homme : on le voit également, en quelque coin de l'univers que l'on soit caché. Un homme n'a jamais besoin de dire à un autre : Retirez-vous pour me laisser voir ce soleil; vous me dérobez ses rayons, vous enlevez la portion qui m'est due... C'est le seul véritable maître qui enseigne tout et sans lequel on n'apprend rien. Les autres maîtres nous ramènent toujours dans cette école intime où il parle seul... C'est un juge désintéressé et supérieur à nous... Notre raison, bornée, incomplète, fautive, n'est qu'une inspiration faible et momentanée de cette raison primitive, suprême et immuable, qui se communique avec mesure à tous les êtres intelligents... Voilà donc deux raisons que je trouve en moi : l'une est moi-même; l'autre est au-dessus de moi. Celle qui est moi est très-imparfaite, fautive, incertaine, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre et bornée, enfin elle ne possède jamais rien que d'emprunt. L'autre est commune à tous les hommes et supérieure à eux : elle est parfaite, éternelle, immuable, toujours prête à se communiquer en tous lieux et à redresser tous les esprits qui se trompent, enfin incapable d'être jamais ni épuisée, ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux qui la veulent. Où est cette raison parfaite, qui est si près de moi et si différente de moi? Où est-elle? Il faut quelque chose de réel; car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle cette raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je cherche? »

Il fallait rappeler ces nobles et pathétiques accents de Fénelon.

Ces traces de la Divinité ne sont pas les seules que Fénelon découvre dans l'âme humaine. Nous connaissons des nombres prodigieux, avec les rapports qui sont entre eux. Par où nous vient cette connaissance? D'où nous vient

notamment l'idée d'unité? Dira-t-on que nous la connaissons non point par les corps, mais seulement par les esprits? Mais, loin d'apprendre par mon âme ce que c'est que d'être un, c'est au contraire par l'idée claire que j'ai déjà de l'unité que j'examine si mon âme est une ou divisible... Cette idée de ce qui est un, simple et indivisible par excellence, ne peut être que l'idée de Dieu.

« Mais voici, ajoute Fénelon, un autre mystère que je porte au-dedans de moi et qui me rend incompréhensible à moi-même : c'est que, d'un côté, je suis libre, et, de l'autre, dépendant. Examinons ces deux choses, pour voir s'il est possible de les accorder... » — « De vrai, toutes les propositions auxquelles ma raison me mène avec évidence, je les crois, quoique je ne puisse ensuite, quand j'y suis arrivé, vaincre, par la force de ma raison, les objections que je suis tenté de regarder comme démonstratives contre ces propositions déjà reçues. » Aussi bien, « tout se réduit, dans la vie humaine, à supposer, comme le fondement de tout, que rien n'est tant en la puissance de notre volonté que notre propre vouloir... C'est ce que les bergers et les laboureurs chantent sur les montagnes, ce que les marchands et les artisans supputent dans leur négoce, ce que les acteurs représentent dans les spectacles, ce que les magistrats croient dans leurs conseils, ce que les docteurs enseignent dans leurs écoles, ce que nul homme sensé ne peut révoquer en doute sérieusement. Cette vérité, imprimée au fond de nos cœurs, est supposée, dans la pratique, par les philosophes mêmes qui voudraient l'ébranler par de creuses spéculations... Rassemblons maintenant ces deux vérités également certaines : je suis dépendant d'un premier être dans mon vouloir même et néanmoins je suis libre. Quelle est donc cette liberté dépendante? Comment peut-on comprendre un vouloir qui est libre et qui est donné par un premier être? Je suis dans mon vouloir comme Dieu dans le sien. C'est en cela principalement que je suis son image et que je lui ressemble. Quelle grandeur, qui tient de l'infini ! Voilà le trait de la Divinité même. »

Contre d'aussi vives, d'aussi multipliées, d'aussi com-

plètes démonstrations de l'existence de Dieu, que peuvent les objections des Épicuriens? Toutefois, accréditées qu'elles étaient par Hobbes et par Gassendi, Fénelon ne dédaigne pas de les réfuter. En premier lieu, il triomphe aisément de ce que les Épicuriens appellent hasard. En second lieu, il remarque avec à propos que l'Épicurisme, qui repousse insolemment les certitudes les plus absolues, ne bâtit que sur des hypothèses. Car, le vide, les atomes, le mouvement et le clinamen des atomes; tout l'univers, avec ses miracles d'ordre et de proportions, sortant des combinaisons infiniment variées de mouvements infinis, qu'est-ce que tout cela qu'un indigeste amas d'insoutenables hypothèses? Enfin, que si les Épicuriens objectent les imperfections apparentes du monde, Fénelon répondra ingénieusement et solidement : « Si des caractères étaient d'une grandeur immense, chaque caractère, regardé de près, occuperait toute la vue d'un homme; il ne pourrait en apercevoir qu'un seul à la fois, et il ne pourrait lire, c'est-à-dire assembler les lettres et découvrir le sens de tous les caractères rassemblés. Il en est de même des grands traits que la Providence forme dans la conduite du monde entier pendant la longue suite des siècles. Il n'y a que le tout qui soit intelligible et le tout est trop vaste pour être vu de près. Chaque événement est comme un caractère particulier, qui est trop grand pour la petitesse de nos organes, et qui ne signifie rien, s'il est séparé des autres. Quand nous verrons en Dieu, à la fin des siècles, dans son vrai point de vue le total des événements du genre humain, depuis le premier jusqu'au dernier jour de l'univers, et leurs proportions par rapport au dessein de Dieu, nous nous écrierons : « Seigneur, il n'y a que vous de juste et de sage. »

Quand les manifestations de Dieu sont si éclatantes, et les nuages dont on voudrait les obscurcir, si aisément dissipés, d'où vient l'ignorance profonde où les hommes semblent être de Dieu? « Les uns, dit Fénelon (je parle des philosophes) se sont évanouis dans leurs pensées; tout s'est tourné pour eux en vanité. Les autres, enivrés par leurs

passions, vivent toujours distraits... Leurs âmes s'appesantissent tellement, qu'ils ne peuvent plus s'élever à aucun objet incorporel; tout ce qui n'est point palpable, et qui ne peut être vu, ni goûté, ni entendu, ni senti, ni compté, leur semble chimérique... Seigneur, conclut Fénelon d'une voix émue, vous êtes auprès d'eux et au-dedans d'eux; mais ils sont fugitifs et errants hors d'eux-mêmes. Ils vous trouveraient, ô douce lumière, ô éternelle beauté, toujours ancienne et toujours nouvelle, ô fontaine de chastes délices, ô vie pure et bienheureuse de tous ceux qui vivent véritablement, s'ils vous cherchaient au-dedans d'eux-mêmes. » — « Ils s'endorment dans votre sein tendre et paternel; et, pleins des songes trompeurs qui les agitent pendant leur sommeil, ils ne sentent pas la main puissante qui les porte. Si vous étiez un corps stérile, impuissant et inanimé, tel qu'une fleur qui se flétrit, une rivière qui coule, une maison qui tombe en ruines, un tableau qui n'est qu'un amas de couleurs pour frapper l'imagination, ou un métal inutile qui n'a qu'un peu d'éclat, ils vous apercevraient et vous attribueraient follement la puissance de leur donner quelque plaisir, quoiqu'en effet le plaisir ne puisse venir des choses inanimées, qui ne l'ont pas, et que vous en soyez l'unique source... Levez-vous, Seigneur, levez-vous; qu'à votre face vos ennemis se fondent comme la cire et s'évanouissent comme la fumée. Malheur à l'âme impie, qui, loin de vous, est sans Dieu, sans espérance, sans éternelle consolation! Déjà heureuse celle qui vous cherche, qui soupire et qui a soif de vous; mais pleinement heureuse celle sur qui rejaillit la lumière de votre face, dont votre main a essuyé les larmes, et dont votre amour a comblé les désirs! Quand sera-ce, Seigneur? O beau jour sans nuage et sans fin, dont vous serez vous-même le soleil, et où vous coulerez dans mon cœur comme un torrent de volupté! A cette douce espérance, mes os tressaillent et s'écrient : Qui est semblable à vous? Mon cœur se fond, et ma chair tombe en défaillance, ô Dieu de mon cœur et mon éternelle portion! »

[illegible] et « dans le monde ell-

tier, Dieu, comme dans un miroir, se présente au genre humain. » Mais l'observation est confirmée par la raison ; bien plus, elle la suppose, et les preuves cosmologiques et psychologiques, c'est-à-dire expérimentales, de l'existence de Dieu, n'ont d'autorité qu'autant qu'on les rattache aux preuves rationnelles et métaphysiques. Fénelon ne pouvait donc négliger cette série de preuves essentielles.

Il débute, dans son exposition, par une application rigoureuse du doute méthodique. « Je veux, dit-il, que ce soit la seule évidence et l'entière certitude des choses qui me force à y acquiescer, faute de quoi je les laisserai au nombre des douteuses. » C'est pourquoi il rejette les informations des sens, les conceptions de la veille, qui se distingue si mal de l'état de sommeil, les idées même de l'intelligence qui paraît rassise, puisqu'elle peut être le jouet de la folie, et qu'elle l'est certainement de ce délire réglé qu'on appelle les songes et qui occupe le tiers de notre vie. « Si la pratique, poursuit Fénelon, m'entraîne à supposer des choses dont je n'ai point de preuve évidente, je me regarderai comme un homme qu'un torrent entraîne toujours insensiblement, et qui se prend toujours, pour se retenir, aux branches d'arbres plantés sur le rivage. » De la sorte « toute la nature n'est peut-être qu'un vain fantôme. Cet état de suspension, il est vrai, m'étonne et m'effraye ; il me jette au dedans de moi dans une solitude profonde et pleine d'horreur ; il me gêne, il me tient comme en l'air... Je ne puis me prendre à rien pour m'arrêter dans une pente si effroyable ; il faut que je tombe jusqu'au fond de cet abîme. Encore, si je pouvais y demeurer ! Mais cet abîme où je suis tombé me repousse, et le doute me paraît aussi sujet à l'erreur que mes anciennes opinions. » — « Heureusement, continue Fénelon, dans cette incertitude que je veux pousser aussi loin qu'elle peut aller, il y a une chose qui m'arrête tout court. J'ai beau vouloir douter de toutes choses ; il m'est impossible de pouvoir douter si je suis. Le néant ne saurait douter ; et, quand même je me tromperais, il s'ensuivrait, par mon erreur même, que je suis quelque chose, puisque le néant ne peut se tromper. Dou-

ter et se tromper, c'est penser. Ce moi qui pense, qui doute, qui craint de se tromper, qui n'ose juger de rien, ne saurait faire tout cela, s'il n'était rien. — Cela me paraît clair... Quand même cette clarté d'idées ne serait qu'une illusion, il faut que je me livre à elle. Je pousse le doute aussi loin que je puis ; mais je ne puis le pousser jusqu'à contredire mes idées claires... La raison n'a que ses idées ; elle n'a point en elle de quoi les combattre ; il faudrait qu'elle sortît d'elle-même et qu'elle se tournât contre elle-même, pour les contredire. Quand même elle ne trouverait point de quoi montrer la certitude de ses idées, elle n'a rien en elle qui puisse lui servir d'instrument pour ébranler ce que ses idées lui représentent... »

Puisque nous doutons, nous sommes, et, puisque nous sommes, Dieu est. De l'existence des êtres imparfaits, Fénelon conclut l'existence de l'être parfait.

Fénelon développe ensuite la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini. « Où l'ai-je prise, dit-il, cette idée qui est si fort au-dessus de moi, qui me surpasse infiniment, qui m'étonne, qui me fait disparaître à mes propres yeux, qui me rend l'infini présent ? D'où vient-elle ? Où l'ai-je prise ? Dans le néant ? »

De là, Fénelon passe à la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'être nécessaire. « On me dira peut-être, remarque Fénelon, que c'est un sophisme. Il est vrai, me dira quelqu'un, que cet être existe nécessairement, supposé qu'il existe ; mais comment saurons-nous s'il existe effectivement ? Quiconque me fera cette objection, n'entend ni l'état de la question, ni la valeur des termes... Quand on a vu clairement que la raison est essentielle à l'homme, on ne s'amuse pas à conclure puérilement que l'homme est raisonnable, supposé qu'il soit raisonnable ; mais on conclut absolument et sérieusement qu'il ne peut jamais être que raisonnable. De même, quand on a une fois reconnu que l'existence actuelle est essentielle à l'être nécessaire et infiniment parfait que nous concevons, il n'est plus temps de s'arrêter ; il faut nécessairement achever d'aller jusqu'au bout ; en un mot, il faut conclure que cet être existe actuel-

lement et essentiellement, en sorte qu'il ne saurait jamais n'exister pas. »

Cependant, de même qu'en exposant les preuves expérimentales de l'existence de Dieu il a cru devoir répondre aux Épicuriens ; en déduisant les preuves rationnelles, Fénelon juge nécessaire de confondre Spinoza. Mais la connaissance qu'il a du système du philosophe Hollandais est manifestement incomplète. C'est pourquoi, en somme, c'est beaucoup moins le Spinozisme qu'il réfute que le panthéisme en général, opposant à la notion d'une fausse unité l'idée de l'unité véritable.

« Je vous avais donc perdu de vue pour un peu de temps, ô mon trésor ! s'écrie-t-il après une discussion pressante, ô Unité infinie, qui surpassez toutes les multitudes ! je vous avais perdue, et c'était pis que de me perdre moi-même ! Mais je vous retrouve avec plus d'évidence que jamais. Un nuage avait couvert mes faibles yeux pour un moment ; mais vos rayons, ô vérité éternelle ! ont percé ce nuage ! Non, rien ne peut remplir mon idée que vous, ô Unité, qui êtes tout, et devant qui tous les nombres accumulés ne seront jamais rien ! Je vous revois et vous me remplissez. Tous les faux infinis, mis en votre place, me laissent vide. Je chanterai éternellement au fond de mon cœur : Qui est semblable à vous ? »

Les preuves rationnelles de l'existence de Dieu ne surabondent pas moins que les preuves expérimentales. En effet, que sont « les vrais universaux, les genres, les différences et les espèces, et en même temps les modèles immuables des ouvrages de Dieu, sinon des idées que nous consultons pour être raisonnables ? Quand donc Dieu nous montre en lui ces divers degrés, avec leurs propriétés et les rapports qu'ils ont entre eux éternellement, c'est Dieu même, infinie vérité, qui se montre immédiatement à nous, avec les bornes ou degrés auxquels il peut communiquer son être. » Il y a plus. « Qui aurait assez de force pour suivre toute sa raison jusqu'au bout, » reconnaîtrait que c'est en Dieu que nous voyons toutes choses, ou, du moins, que c'est à la lumière de Dieu que nous voyons tout ce qui peut être vu.

Il ne s'agit donc pas tant désormais de savoir que Dieu est, que d'apprendre ce qu'il est. « C'est sans doute, s'il est permis de parler ainsi, le plus être de tous les êtres, et par conséquent infiniment parfait. » Mais il faut sortir de cette indétermination de l'être et Fénelon a assez de quelques mots pour nous indiquer la méthode qu'il convient de suivre. « Dieu, dit-il, est tellement tout être, qu'il a tout l'être de chacune de ses créatures, mais en retranchant la borne qui la restreint. » — Par conséquent, « ôtez toutes bornes, ôtez toute différence qui resserre l'être dans les espèces, vous demeurez dans l'universalité de l'être, et, par conséquent dans la perfection infinie de l'être par lui-même. »

Éclairé par cette maxime, Fénelon détermine que Dieu est un et qu'il est simple. Car « la composition n'est qu'une représentation ou une image trompeuse de l'être. » Un et simple, Dieu est immuable et éternel. « C'est une folie, ô mon Dieu, que de vouloir diviser votre éternité, qui est une personne indivisible; c'est vouloir que le rivage s'enfuie, parce qu'en descendant le long d'un fleuve, je m'éloigne toujours du rivage qui est immobile. Insensé que je suis! je veux, ô immobile vérité, vous attribuer l'être borné, changeant et successif de votre créature! — « Comme il ne peut y avoir en Dieu ni passé, ni futur, il ne peut y y avoir aussi en lui au delà, ni en deça. » Dieu est immense. — « Les autres êtres, qui ne sont que des demi-êtres, des êtres estropiés, des portions imperceptibles de l'être, ne sont point simplement : on est réduit à demander quand et où est-ce qu'ils sont. S'ils sont, ils n'ont pas été; s'ils sont ici, ils ne sont pas là. Ces deux questions *quand* et *où* épuisent leur être. Mais pour celui qui est, tout est dit, quand on a dit qu'il est. » Enfin, « puisque Dieu a la plénitude de l'être, il faut qu'il ait la plénitude de l'intelligence, qui est une sorte d'être. » — « Sa science toutefois, ou sa pensée ne fait point les objets, mais elle les suppose. »

Ici s'arrêtent les développements du *Traité de l'existence de Dieu*, monument inachevé. C'est dans la *Réfutation du système du Père Malebranche*, qu'il faut chercher la

théorie de la création et de l'optimisme, que nous aurons plus tard à discuter.

En somme, Dieu est et c'est tout. « O être ! ô être, s'écrie Fénelon : votre éternité, qui n'est que votre être même, m'étonne ; mais elle me console. Je me trouve devant vous, comme si je n'étais pas, je m'abîme dans votre infini : loin de mesurer votre personne par rapport à ma fluidité continuelle, je commence à me perdre de vue, à ne me trouver plus, et à ne trouver en tout que ce qui est, je veux dire vous-même. »

Quoi donc! Fénelon va-t-il revenir aux chimères de l'amour pur? Dans les *Maximes des saints*, l'archevêque de Cambrai ne s'exprimait pas autrement : « Je ne trouve plus de moi, disait-il ; il n'y a d'autre moi que Dieu. »

Fénelon en effet, même dans les matières de pure philosophie, emploie assez souvent un style plein de péril. Parle-t-il de l'unité de Dieu? Parfois on croirait entendre Spinoza. Il est bien près, de même, de reproduire le langage de Malebranche, à l'endroit des causes occasionnelles et de la vision en Dieu. Mais sa pensée ne cède point aux entraînements du discours. Il demande pardon pour « les bégayements d'une langue qui ne peut s'abstenir de louer l'infini simple et la bonté infinie, et pour les défaillances d'un esprit qui n'a été fait que pour admirer la perfection de Dieu. »

Autour de l'idée de Dieu tout gravite. Il importait, d'ailleurs, de combattre l'athéisme, que le seizième siècle avait légué au dix-septième, et qui, aussi bien, gît, en tout temps, occulte au fond de la plupart des cœurs. « Il faut que vous sachiez, écrivait Nicole, que la grande hérésie n'est plus le Luthéranisme, ou le Calvinisme, que c'est l'athéisme, et qu'il y a toutes sortes d'athées, de bonne foi, de mauvaise foi, de déterminés, de vacillants et de tentés. » Voilà pourquoi, à l'exemple de Descartes, Fénelon, comme Bossuet, s'est attaché à démontrer l'existence de Dieu.

Spinoza et Malebranche avaient compromis le Cartésianisme. Bossuet et Fénelon le remettent en honneur, en l'épurant.

Ce n'est pas que Bossuet et Fénelon se déclarent sectateurs de Descartes. Bossuet ne le cite presque jamais. Fénelon ne le nomme guère que pour décliner son autorité. « Les autres, dit-il, me citent Descartes ; mais je leur réponds que c'est Descartes même qui m'a appris à ne croire personne sur parole... Si j'avais à croire quelque philosophe sur sa réputation, je croirais bien plutôt Platon et Aristote, qui ont été pendant tant de siècles en possession de décider : je croirais même saint Augustin bien plus que Descartes sur les matières de philosophie... J'avoue qu'il y a dans Descartes des choses qui me paraissent peu dignes de lui ; comme, par exemple, son monde indéfini, qui ne signifie rien que de ridicule, s'il ne signifie pas un infini réel. Sa preuve de l'impossibilité du vide est un pur paralogisme, où il a suivi son imagination, au lieu de suivre ses idées purement intellectuelles. Il y a beaucoup d'autres choses, sur lesquelles il n'est jamais venu aux dernières précisions, et je le dis d'autant plus librement que je suis prévenu d'ailleurs d'une haute estime pour l'esprit de ce philosophe. »

Évêques, théologiens, génies sinon supérieurs, du moins égaux à Descartes par beaucoup de côtés, on ne peut s'étonner que Bossuet et Fénelon ne se soient pas enrôlés et commis dans la secte des Cartésiens. Mais ils ont repris, expliqué, appliqué, dans une admirable mesure, les principes posés par Descartes. Bossuet a fait du Cartésianisme une philosophie irréprochable autant que peut l'être une doctrine humaine ; Fénelon en a fait, suivant son expression, « une philosophie touchante et populaire. » L'un et l'autre ont montré comment le Cartésianisme s'accorde avec la foi.

Malheureusement, la philosophie ne devait pas garder longtemps cette ferme et tranquille assiette. Vers ce même temps en effet, Pascal opposait la foi à la raison, Bayle la raison à la foi, la raison même à la raison ; et Locke allait rejeter les intelligences dans les milieux mouvants du sensualisme, jusqu'à ce que Leibniz vînt s'efforcer de rétablir magistralement l'équilibre rompu.

XLVII

PASCAL

A l'encontre de la Compagnie de Jésus, et à l'exemple de l'Oratoire, les solitaires de Port-Royal se montrèrent les partisans de Descartes. Jurieu allait même jusqu'à les accuser de n'être pas moins attachés au Cartésianisme qu'au Christianisme. C'était, en tout sens, une hyperbole et une gratuite injure. Car si messieurs de Port-Royal admiraient Descartes, ils n'en faisaient pas leur tout, et s'ils adoptaient ses principes, ils les voulaient corrigés. Mais il n'en reste pas moins manifeste, et c'est là pour eux un honneur, que les Port-Royalistes se rangèrent à la philosophie nouvelle. Aussi bien, de secrètes affinités de vues rattachaient au Cartésianisme le Jansénisme.

Ainsi Arnauld n'a pas assez de combattre les excès métaphysiques de Malebranche, lesquels compromettent indirectement la doctrine de Descartes. Il défend directement Descartes contre les agressions de Huet et du Père Valois. Il fait plus. Avec le concours de Nicole, son collaborateur subjugué et assidu, il rédige cette classique logique, dite de Port-Royal, où l'esprit Cartésien anime, comme d'un souffle nouveau, l'impérissable analyse d'Aristote.

Mais Arnauld, que son siècle appela « le grand Arnauld, » n'est pourtant pas le plus grand parmi les hommes de cette forte race qu'il a contribué à illustrer.

A Port-Royal, le premier rang, sans conteste, appartient à Pascal.

Qu'était-ce au juste que Pascal ? A-t-il subi, en quel-

que manière, l'influence du Cartésianisme? Y a-t-il complétement échappé ou résisté? Est-ce un défenseur de la philosophie, ou en est-il un détracteur ardent et opiniâtre?

Les contemporains de Pascal ont été unanimes dans leur admiration pour son génie. Les uns ont pu être blessés au cœur par sa destructive ironie, les autres s'effrayer de ses hautaines invectives. Tous ont rendu hommage à cette prodigieuse nature.

C'est au dix-huitième siècle que, par tactique, a commencé le dénigrement. Voltaire appelle Pascal « un fou sublime, » et jette cette dénomination à tous les échos. On sourit de voir ce mobile génie, sans consistance et sans conscience, s'acharner sur les *Pensées*. Un bel esprit protestant, Boullier, ayant vu les *Remarques critiques* de Voltaire sur Pascal, comparait l'audace du commentateur à celle d'un papillon qui s'attaquerait à l'oiseau de Jupiter. La platitude des notes de Condorcet n'a rien d'ailleurs qui relève les vaines saillies de Voltaire. Condorcet, Voltaire s'en sont pris, le sachant, à un Pascal imaginaire.

Entre l'admiration du dix-septième siècle et le dénigrement systématique du dix-huitième, les critiques de notre temps semblent disposés à garder une juste mesure. Une connaissance approfondie et méritoire, une minutieuse et précieuse restitution des textes les a mis à même d'apprécier tout ce qu'il y avait chez Pascal d'incomparable vigueur. C'est pourquoi, ils n'ont pas d'expressions assez fortes pour louer ce style unique, poétique et précis, souple et nerveux, d'une simplicité égale à son éblouissante magnificence. Mais, d'un autre côté, ils déplorent les vues étroites du penseur, nous avons presque dit ses visions. Ils nous parlent de sombre désespoir, d'extatique vertige, de dévotion convulsive et ridicule. Pascal ne leur est plus qu'un sceptique, un fanatique, un superstitieux.

Nous voudrions échapper aux lieux communs de toute sorte, et, à Pascal, tel que le représente la préoccupation, ou la passion, substituer Pascal, tel que nous l'offre une considération attentive de la réalité.

Pour cela, il nous suffira, ce semble, de résumer les principaux traits de la vie de Pascal; de faire, en quelque sorte, l'inventaire historique de ses écrits; de pénétrer le dessein qu'il s'est proposé; de nous rendre compte de la méthode qu'il a suivie. A la lumière de ces éclaircissements, il nous sera facile de reconnaître au juste ce qu'a été Pascal.

Blaise Pascal naquit à Clermont, en 1623, d'Étienne Pascal, président à la cour des aides, et d'Antoinette Begon. Il était l'avant-dernier de six enfants, dont l'aîné mourut en bas âge et dont deux autres seulement sont connus : Gilberte, plus tard madame Périer, et Jacqueline, sœur de Sainte Euphémie de Port-Royal.

Sa femme étant morte en 1626, Étienne, magistrat appliqué à ses devoirs, savant distingué, père de famille excellent, vendit sa charge en 1631 et vint s'établir à Paris, afin de s'y consacrer sans réserve à l'éducation de ses enfants. Sa maison y devint un lieu de rendez-vous habituel pour des physiciens et des géomètres. C'étaient le Père Mersenne, Le Pailleur, Roberval, Carcavi, et, de ces réunions familières sortit, au bout de peu de temps, l'Académie des sciences.

Ce fut dans un tel milieu que se développa l'intelligence nette et curieuse de Pascal. Des études générales de grammaire, les éléments de la langue latine et de la langue grecque, un enseignement mêlé de conversations; son père, qui s'était fait son précepteur, ne voulut pas d'abord pour lui d'autres objets d'application. Il craignait de fatiguer un esprit, de soi si actif, et remettait à plus tard de lui enseigner les sciences. C'est à peine si, pour céder aux importunités de cet enfant précoce, il avait consenti à lui indiquer en gros quel était l'objet « de la mathématique, » dont on parlait sans cesse autour de lui.

Pascal avait douze ans, lorsque, sur cette simple indication, il se mit au travail, et, un jour, son père le surprit couché sur le parquet d'une chambre, immobile, attentif, occupé à tracer et à combiner des figures, que, dans son ignorant langage, il appelait des barres et des ronds. De

lui-même, il était arrivé à reconnaître, par une série de déductions surprenante, que les angles d'un triangle sont égaux à deux droits. C'est la trente-deuxième proposition d'Euclide.

Désormais il fallait céder à une vocation irrésistible. Pascal fut admis aux conférences scientifiques qui se tenaient chez son père, et bientôt y occupa un rang considérable. A seize ans, il publiait un *Traité des sections coniques*. A dix-huit ans, il imaginait la fameuse machine arithmétique, qui lui coûtait deux années de travail. A vingt-trois ans, sur la simple rumeur des découvertes de Torricelli, il exécutait sur la tour Saint-Jacques et faisait répéter sur le Puy-de-Dôme l'expérience du vide.

Cependant, la délicate constitution de Pascal avait fléchi à cet emportement de fiévreuses études. Il dut prendre du repos. Il était donc venu rejoindre son père, qui avait été nommé intendant de Normandie et habitait Rouen, lorsqu'en 1647 une chute dangereuse que fit Étienne produisit sur l'esprit de Blaise Pascal une impression profonde. Cet accident détermina chez lui ce qu'on a appelé sa première conversion. Sa piété, jusque-là solide et effective, devint plus pratique. Il s'adonna à la lecture des Écritures et aux bonnes œuvres. La contagion de son exemple gagna jusqu'à son père et jusqu'à Jacqueline sa sœur.

Toutefois, ce premier mouvement ne devait pas être décisif. Comme les médecins ne cessaient de lui conseiller, pour raffermir sa santé chancelante, les délassements du monde, Pascal reprit peu à peu le train ordinaire de la vie. Il se livra aux divertissements honnêtes, qui convenaient à un homme de sa condition. La mort de son père, arrivée en 1651, en lui donnant plus de liberté, ne fit que l'engager plus avant dans cette existence toute mondaine, mélange de plaisirs, d'affaires et de travaux. C'est à cette époque en effet qu'il faut placer, avec l'invention du *Triangle arithmétique* et du haquet et l'entreprise des carrosses à cinq sous, son commerce d'étroite amitié avec le duc de Roannez et sa sœur mademoiselle Charlotte de

Roannez. Pascal songeait même à acheter une charge et à se marier.

En 1654, s'opéra, tout d'un coup, sa seconde, et, cette fois, définitive conversion. Il se promenait à Neuilly, dans un carrosse, attelé de quatre ou de six chevaux, lorsque, l'attelage venant à s'emporter sur un pont sans garde-fous, il faillit être précipité dans la rivière. Heureusement les traits des deux premiers chevaux se rompirent et la voiture resta comme suspendue sur le bord de l'abîme.

C'était au mois d'octobre. Le mortel péril qu'il venait de courir frappa vivement l'imagination de Pascal. Le 23 novembre, les réflexions qu'il avait dû faire souvent sur la fragilité de la vie humaine, sur ses mystères, sur sa fin dernière, se présentèrent à son esprit avec une force inaccoutumée. Depuis environ dix heures et demie du soir jusqu'à environ minuit et demi, ce fut comme une illumination et comme un transport. Pascal, prenant alors des résolutions de vie nouvelle, les consigna en double sur ce parchemin et sur ce papier que l'on devait, huit ans plus tard, trouver cousus dans ses vêtements, et qui ont donné lieu à tant de conjectures.

Est-ce donc la première fois qu'un homme a porté sur soi un signe de ses plus chères pensées, un symbole de ses souvenirs, une marque sensible de ses engagements? Ou si l'action de Pascal n'a rien qui doive surprendre, a-t-on à s'étonner davantage des paroles consignées dans son écrit?

« Dieu d'Abraham. Dieu d'Isaac. Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants, disait Pascal... Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile... Grandeur de l'âme humaine... Je m'en suis séparé... Je l'ai fui, renoncé, crucifié... que je n'en sois jamais séparé... Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile... Renonciation totale et douce. — Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur... Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre. »

Assurément, le sens de semblables paroles n'a rien de cabalistique. C'est le cri d'une âme naturellement chré-

tienne et qui se voue sans partage aux austères mais salutaires exercices de la pénitence chrétienne. C'est le programme même de l'existence que, jusqu'à la fin de ses jours, Pascal allait mener. En effet, dès 1654, nous le voyons se mettre sous la discipline de l'abbé Singlin; entrer dans la société de messieurs de Port-Royal; se détacher de tout, « ne craignant rien et n'espérant rien; » renoncer, pour s'enfoncer dans les Écritures, aux sciences profanes, ou, s'il y revient quelquefois, comme lorsqu'il trouve la solution du problème de la cycloïde, ne le faire que par pure distraction. Dès 1654, Pascal est un solitaire. Dès 1658, sa piété croissant à mesure que ses forces diminuent, Pascal est un ascète. Ce cilice garni de pointes de fer et qu'il porte sous ses habits, peut effrayer notre mollesse. Il y a, nous l'avouerons, dans l'absolu détachement qu'il pratique et qu'il voudrait imposer à ses proches, de la rigueur Janséniste. Nous accorderons enfin que ce superbe et mélancolique génie ne connut pas la haute sérénité qui, par exemple, caractérise Bossuet. Mais qu'on songe aux quatre dernières années de Pascal! Il les passe à se mortifier, à visiter les églises, à soigner les malades et les pauvres, au milieu desquels il voudrait mourir. Enfin, en 1662, il se montre envers la mort d'une angélique douceur. « Allez, consolez-vous, disait un ecclésiastique à madame Périer, la veille de la mort de son frère; si Dieu l'appelle, vous avez bien sujet de le louer des grâces qu'il lui fait. J'avais toujours admiré beaucoup de grandes choses en lui, mais je n'y avais pas remarqué la grande simplicité que je viens de voir; cela est incomparable dans un esprit tel que le sien, je voudrais de tout mon cœur être en sa place. » Le curé de Saint-Étienne, qui le visitait dans sa maladie, y voyait la même chose, et disait à toute heure : « c'est un enfant; il est humble, il est soumis comme un enfant. »

Dans une telle vie, dans une telle mort, où est le sombre désespoir, l'extatique vertige, la dévotion convulsive et ridicule? Où est ce doute que Pascal aurait contenu en lui-même par une foi forcenée, « comme un lion en cage? »

Les écrits de Pascal ne prouvent pas davantage qu'il ait été un sceptique, un fanatique, un superstitieux.

Il faut d'abord mentionner toute une série de morceaux détachés : la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies;* la *Préface du traité du Vide;* un *Fragment sur l'Esprit géométrique;* un *Fragment sur l'Art de persuader;* des *Pensées diverses sur des Sujets de littérature et de morale;* trois *Discours sur la Condition des grands,* et ce *Discours sur les Passions de l'amour,* qui, récemment découvert, a révélé dans la grande âme de Pascal des parties qu'on n'y soupçonnait pas.

Dans l'ordre des dates viennent ensuite les dix-huit *Provinciales,* qui parurent dans le courant de 1656. Ce n'est pas ici le lieu d'apprécier ces lettres si célèbres, chef-d'œuvre d'ironie et d'invective, de polémique victorieuse et d'éloquente indignation, où tous les tons se mêlent sans se confondre ; tragiques factums ou comédies inimitables, argumentation toute de flamme, qui, malgré ses emportements, attend encore une réfutation. Qu'il nous suffise de répéter, à propos des *Provinciales,* ce qu'en a dit un critique éminent : « Les *Provinciales* ont tué la Scolastique en morale, comme Descartes en métaphysique. Elles ont beaucoup fait pour séculariser l'esprit et la notion de l'honnête, comme Descartes l'esprit philosophique. »

Arrivons enfin aux *Pensées,* qui doivent très-particulièrement arrêter notre attention.

Pascal était dans toute la ferveur de sa seconde conversion, lorsqu'il crut qu'une de ses nièces, fille de madame Périer, avait été subitement guérie d'une fistule lacrymale par l'attouchement de la sainte épine, que l'on vénérait à Port-Royal. En pénétrant Pascal de reconnaissance, ce fait, qu'il regardait comme providentiel, lui suggéra diverses réflexions sur les miracles.

D'un autre côté, Pascal avait passé plusieurs années au milieu de ces libres penseurs, élégants, spirituels, incrédules, qu'on désignait pour lors sous le nom de Libertins, Mitton par exemple, Desbarreaux, le chevalier de Méré. Il savait que leur athéisme occulte était, de son temps, le

fond de bien des âmes. On venait d'ailleurs le consulter, lui soumettre des doutes. Ces circonstances le firent songer à réfuter les athées.

Les réflexions sur les miracles, le projet d'une réfutation des athées se ramenèrent au dessein unique d'une *Apologie du Christianisme.*

De là ces *Pensées*, écrites en caractères illisibles et comme au hasard; raturées et barrées; jetées sans suite et d'une main défaillante sur des morceaux de papier informes; réunies plus tard d'une manière arbitraire, mutilées ou corrigées suivant le besoin d'une cause, ou le caprice; objets de scandale pour les uns, pour les autres, d'accusation; matériaux d'un gigantesque édifice, mais que l'architecte n'a pas eu le temps de disposer; ou bien encore, semblables aux pierres du Colisée, qu'on a fait servir à toute espèce de constructions.

« C'est un méchant signe pour ceux qui ne goûteront pas ce livre, » disait madame de La Fayette en parlant des *Pensées.*

Et Nicole, relevant ces paroles, écrivait au marquis de Sévigné : « Pour vous dire la vérité, j'ai eu quelque chose jusqu'ici de ce méchant signe. J'y ai bien trouvé un assez grand nombre de pierres taillées et capables d'orner un grand bâtiment; mais le reste m'a paru des matériaux confus, sans que je visse assez ce qu'on en voulait faire. »

Effectivement, on se démêlerait mal dans cette confusion et on ignorerait quel était au juste le plan auquel se rapportaient les *Pensées*, si Pascal, sur la fin de sa vie, ne s'était lui-même expliqué, dans une conversation avec Sacy, dont Fontaine nous a conservé les principaux traits.

« Les hommes, disait Pascal, ont mépris pour la religion; ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela, il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison; ensuite qu'elle est vénérable, en donner respect; la rendre ensuite aimable; faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie, et puis montrer qu'elle est vraie. »

D'après ces données générales, voici quelles devaient

être, suivant un des derniers éditeurs de Pascal, les principales divisions de l'Apologie que ce grand esprit avait conçue.

PRÉFACE GÉNÉRALE

PREMIÈRE PARTIE

MISÈRE DE L'HOMME SANS DIEU, OU QUE LA NATURE EST CORROMPUE PAR LA NATURE MÊME.

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I. — Divertissement.

CHAPITRE II. — Des puissances trompeuses.

CHAPITRE III. — Disproportion de l'homme.

CHAPITRE IV. — Grandeur et misère de l'homme; systèmes des philosophes.

SECONDE PARTIE

FÉLICITÉ DE L'HOMME AVEC DIEU, OU QU'IL Y A UN RÉPARATEUR PAR L'ÉCRITURE.

PRÉFACE DE LA SECONDE PARTIE

CHAPITRE I. — Que l'homme sans la foi ne peut connaitre le vrai bien ni le juste.

CHAPITRE II. — Caractères de la vraie religion.

CHAPITRE III. — Moyens d'arriver à la foi: Raison, Coutume, Inspiration.

CHAPITRE IV. — Du peuple Juif.

CHAPITRE V. — Des miracles.

CHAPITRE VI. — Des figuratifs.

CHAPITRE VII. — Des prophéties.

CHAPITRE VIII. — De Jésus-Christ; le mystère de Jésus.

CHAPITRE IX. — De la religion chrétienne.

CHAPITRE X. — Ordre.

Sauf corrections de détail, nous avouons, pour notre part, que ce plan nous paraît le vrai. Qu'on nous permette de l'ajouter, ce plan, si simple, si naturel, était, au dix-septième siècle, comme à la mode. Ainsi La Bruyère, par exemple, ne s'en proposait pas d'autre en écrivant les *Caractères*.

« J'essaye dans mon livre *des Mœurs*, écrivait La Bruyère, de décrier, s'il est possible, tous les vices du cœur et de l'esprit, de rendre l'homme raisonnable et plus proche de devenir Chrétien. — Qui sont ceux qui, si tendres et si scrupuleux, ne peuvent même supporter que, sans blesser et sans nommer les vicieux, on se déclare contre le vice? Sont-ce des Chartreux et des Solitaires? Sont-ce les Jésuites, hommes pieux et éclairés? Sont-ce ces hommes religieux qui habitent en France les cloîtres et les abbayes? Tous, au contraire, lisent ces sortes d'ouvrages, et en particulier, et en public, à leurs récréations; ils en inspirent la lecture à leurs pensionnaires, à leurs élèves; ils en dépeuplent les boutiques, ils les conservent dans leurs bibliothèques; n'ont-ils pas, les premiers, reconnu le plan et l'économie du livre des *Caractères?* N'ont-ils pas observé que de seize chapitres qui le composent, il y en a quinze qui, s'attachant à découvrir le faux et le ridicule qui se rencontrent dans les objets des passions et des attachements humains, ne tendent qu'à ruiner tous les obstacles qui affaiblissent d'abord et qui éteignent ensuite dans tous les hommes la connaissance de Dieu; qu'ainsi ils ne sont que des préparations au seizième et dernier chapitre, où l'athéisme est attaqué et peut-être confondu; où les preuves de Dieu, une partie du moins de celles que les faibles hommes sont capables de recevoir dans leur esprit, sont apportées; où la providence de Dieu est défendue contre l'insulte et les plaintes des Libertins. » Le plan qu'a suivi La Bruyère est donc, sous plusieurs rapports, le plan même que s'était proposé Pascal. Mais combien Pascal, s'il avait vécu, l'eût poussé plus haut et plus loin; avec quelle supériorité de génie il l'eût exécuté; c'est ce dont nous pouvons juger, d'après les pièces éparses et mutilées que nous avons sous les yeux.

Du plan même de Pascal, ressort la méthode qu'il a suivie. Or, c'est prendre les objections pour les réponses; c'est s'orienter mal dans cette vaste et entraînante apologie, qui devait procéder tantôt sous la forme du dialogue, tantôt sous la forme épistolaire, tantôt par l'apostrophe; c'est, en un mot, suivant nous, se tromper, que de ramener,

comme on l'a fait, la méthode de Pascal à trois chefs principaux : 1° le Pyrrhonisme; 2° la règle des partis; 3° l'abêtissement.

En déclarant que « le Pyrrhonisme est le vrai, » Pascal se place, par pure hypothèse, dans la situation des Pyrrhoniens.

En invoquant la règle des partis, il démontre aux Pyrrhoniens que leur scepticisme n'est pas tenable, et, qu'obligés bon gré mal gré de prendre un parti, ils doivent se résoudre au parti le meilleur.

En conseillant de s'abêtir, Pascal, dans un hardi langage, remarque tout simplement qu'il y a en nous la bête qu'il faut mater. « Il ne faut pas se méconnaître; nous sommes automate autant qu'esprit. » « Il faut donc faire croire nos deux pièces : l'esprit par les raisons qu'il suffit d'avoir vues une fois dans sa vie; et l'automate, par la coutume et en ne lui permettant pas d'incliner au contraire. »

En résumé, la méthode de Pascal est triple : la raison, la coutume, l'inspiration. Et c'est ce qu'il exprime en d'autres termes, quand il dit : « Il faut avoir ces trois qualités, Pyrrhonien, géomètre, Chrétien soumis; et elles s'accordent et se tempèrent, en doutant où il faut, en assurant où il faut, en se soumettant où il faut. Qui ne fait pas ainsi n'entend pas la force de la raison. Il y en a qui faillent contre ces trois principes, ou en assurant tout comme démonstratif, manque de se connaître en démonstration; ou en doutant de tout, manque de savoir où il faut se soumettre; ou, en se soumettant en tout, manque de savoir où il faut juger. »

Expliquons plus nettement cet énoncé.

Pascal, sans avoir une immense lecture, ne s'était pas néanmoins nourri uniquement de sa propre pensée. Les Écritures lui étaient familières. Il connaissait Platon, Cicéron, Tacite, Macrobe, Philon et Josèphe, les ouvrages des rabbins, saint Augustin et saint Thomas. Nous savons surtout que Montaigne et Épictète étaient ses deux auteurs de prédilection.

Opposant Montaigne et Épictète l'un à l'autre, comme

il le fit dans son admirable entretien avec M. de Sacy, Pascal concluait non pas à l'impuissance, mais à l'insuffisance de la raison.

Exagérant ensuite, par système, cette insuffisance de la raison et l'assimilant à une impuissance véritable, Pascal parlait la langue des Pyrrhoniens et accumulait les raisons de douter.

Puis, le géomètre succédant au Pyrrhonien, il démêlait cet embrouillement par le dilemme irrésistible d'une pratique inévitable.

Enfin, Chrétien soumis, il attirait les âmes au mysticisme, et au-dessus des principes, déclarés mal sûrs, d'une raison pliable à tout, il leur montrait les principes inébranlables du cœur et que la raison ne connaît pas.

Ainsi, en religion, Pascal n'est pas sceptique. Qui oserait affirmer le contraire?

En philosophie de même, Pascal n'est pas sceptique, et les textes abondent qui établissent qu'il a su reconnaître la puissance de la raison.

« C'est le consentement de vous-même à vous-même et la voix constante de votre raison et non des autres, dit-il, qui doit vous faire croire. » Et encore : « La raison nous commande bien plus impérieusement qu'un maître. Car, en désobéissant à l'un, on est malheureux; et, en désobéissant à l'autre, on est un sot. »

Mais, en proclamant l'insuffisance, non l'impuissance de la raison, Pascal n'a-t-il pas fait cette impuissance trop grande? En répétant les maximes des Pyrrhoniens, n'a-t-il pas donné lieu de croire, par magie de style et entraînement de méthode, qu'il exprimait ses propres pensées?

En un mot, après avoir écrit avec justesse tout ensemble et profondeur : « Deux excès ; exclure la raison, n'admettre que la raison ; » Pascal a-t-il su tenir une route certaine entre ces deux écueils? C'est là ce qu'il s'agit d'examiner.

XLVIII

PASCAL

Géomètre et Janséniste, maladif et passionné, Pascal a beaucoup moins connu les alternatives de la foi et du doute que les vicissitudes de la ferveur et de la tiédeur. L'étude et l'ascétisme se sont partagé son existence. Il est mort avec la douceur et le calme d'un enfant. Voilà pour sa vie.

Les écrits littéraires de Pascal ont tous été un accompagnement de ses travaux scientifiques, ou le produit des circonstances. C'est ainsi que, vers 1658, touché d'une guérison qu'il croit miraculeuse, et, en même temps, affecté de l'incrédulité des esprits forts, il entreprend contre les athées une *Apologie du Christianisme.* Voilà pour ses ouvrages.

Quoiqu'il soit difficile, au milieu de matériaux épars et mutilés, de reconnaître le plan auquel s'était arrêté Pascal; cependant une étude attentive, le témoignage des contemporains, autorisent à affirmer que l'*Apologie* qu'il méditait, devait avoir deux parties distinctes. Dans la première partie, Pascal voulait réduire l'homme à avouer qu'il est un mélange monstrueux de misère et de grandeur, et que d'ailleurs les philosophes résolvent mal cette douloureuse énigme. Dans la seconde partie, après avoir rejeté les philosophies, traversant la foison des religions, il devait démontrer que le Christianisme est la religion véritable et que seul il explique tout. Voilà pour le dessein des *Pensées.*

La méthode de Pascal a comme trois moments : 1° le doute; 2° la règle des paris ou des partis; 3° la soumission aveugle et totale au Christianisme. Douter où il faut, affirmer où il faut, se soumettre où il faut; Pyrrhonien, géo-

mètre, Chrétien mystique, dans sa méthode, voilà Pascal tout entier.

En définitive, Pascal, qui n'est pas sceptique en religion, n'est pas davantage sceptique en philosophie. Il proclame l'insuffisance, non l'impuissance de la raison.

Mais, en déclarant que la raison est insuffisante, non impuissante, nous avons à rechercher si Pascal n'a pas exagéré cette insuffisance même.

Demandons-nous par conséquent ce que Pascal a pensé de l'homme, de la loi morale et de Dieu.

Il y a dans l'homme deux facultés principales : entendre et vouloir. Or, à cause de notre infirmité déplorable, il s'agit d'incliner la volonté par l'agrément, bien plus que d'éclairer l'entendement par la conviction. En effet, le plaisir est la monnaie pour laquelle nous donnons tout, jusqu'à notre adhésion. Désolés du vide que nous avons fait en nous-mêmes, nous cherchons à nos maux un divertissement. Les occupations où l'on jette les enfants comme dans une gêne; les entreprises, les fonctions les plus graves aussi bien que les joies les plus frivoles, qu'est-ce tout cela qu'une distraction? Peu de chose nous afflige et peu de chose nous console. Il suffit d'un je ne sais quoi, qui s'appelle l'amour, pour remuer les princes, les armées, le monde entier. Si le nez de Cléopâtre eût été plus court, la face de l'univers était changée. Il n'y a d'égal aux tortures de l'amour que les agitations où nous précipitent l'ambition et l'amour-propre. Pyrrhus, Alexandre veulent qu'on s'entretienne de leurs exploits, et leur cœur, si gonflé de superbe, devient la pâture d'un ver. Un gravier, placé dans l'urètre de Cromwell, renverse tout l'établissement de ce glorieux parvenu. La vanité est en nous si ancrée, qu'un goujat, un marmiton prétendent qu'on les admire par quelque endroit, et que le philosophe qui écrit contre la vanité ne laisse pas d'être vain à son tour. En dehors de notre être réel, nous nous créons un être d'imagination dans l'esprit d'autrui. Nous nous attachons à cette ombre de nous-mêmes, nous amoindrissant pour l'accroître et mourant avec plaisir, pourvu qu'on en parle. Avides d'estime, nous en sommes avares. Si les

hommes savaient ce qu'ils disent les uns des autres, il n'y aurait pas deux amis sur la terre.

L'homme, dans sa volonté, n'est donc qu'ennui, inconstance, inquiétude.

L'homme, dans son intelligence, n'est pas moins misérable. Suspendu entre deux infinis, l'infini de la grandeur et l'infini de la petitesse; perdu, en quelque sorte, dans ce canton détourné de la nature, il ne sait le tout de rien. Tous les extrêmes l'offusquent. Sa pensée lui échappe, au moment même où il la conçoit. Il ne faut pas le bruit du canon; c'est assez d'une poulie qui crie, ou d'une mouche qui bourdonne pour troubler cette puissante intelligence qui gouverne les villes et les royaumes.

Cette invincible ignorance s'étend jusqu'à notre personne, jusqu'à nous-mêmes.

Nous ne savons pas ce que c'est qu'un corps, encore moins ce que c'est qu'une âme; moins que tout le reste, comment une âme peut être unie à un corps, et cependant c'est notre propre être. Qu'est-ce donc que l'homme, insecte, ver de terre, amas d'incertitudes, gloire et rebut de l'univers? Et quelle merveille qu'il ne comprenne pas enfin qu'il est un monstre incompréhensible! La différence est immense, suivant que notre âme sera mortelle ou immortelle. Notre sort est changé; il y va de notre tout. Et cependant, nous sommes, à cet endroit, d'une insensibilité vraiment brutale. Semblables à des voyageurs surpris dans une île déserte, à des criminels renfermés dans un cachot, et qui, à chaque instant, verraient froidement égorger un de leurs compagnons, pour être égorgés à leur tour; la bagatelle nous fait perdre de vue notre triste condition. Que penser d'un condamné à mort, qui, ayant une heure pour solliciter sa grâce, qu'il est sûr d'obtenir, s'il la demande, passerait ce temps à jouer au piquet? C'est là pourtant notre image.

Qui démêlera cet embrouillement? Qui résoudra nos doutes? Qui nous assignera la voie qu'il nous faut tenir? Seront-ce les philosophes? Pyrrhoniens ou Dogmatistes, les philosophes ne font que balbutier. Ni les Pyrrhoniens ne

peuvent douter de tout, ni les Dogmatistes rendre compte des principes sur lesquels ils s'appuient. Les uns et les autres s'efforcent vainement d'édifier une tour qui s'élève jusqu'aux cieux; l'édifice craque jusque dans ses fondements et leur objet les fuit d'une fuite éternelle. La perspective et la peinture ont leur milieu, d'où tout s'aperçoit. Lorsqu'il s'agit de la science de l'homme, qui découvrira ce milieu? Qu'il se montre et qu'il paraisse. Notre raison, pliable à tout, ne fait que tournoyer. Par conséquent, que la raison le cède au cœur. Le cœur en effet a ses principes que la raison ne connaît pas. Or, se soumettre au cœur, c'est se soumettre à Jésus-Christ.

Telle est, en gros, l'argumentation désolée, par laquelle Pascal s'efforce de réduire la superbe de l'intelligence humaine. — Quelque éloquente qu'elle soit, cette argumentation n'est-elle pas excessive? Et cet excès même n'est-il pas une flagrante erreur? — Évidemment, comme nous ne savons le tout de rien, nous ne savons pas non plus le tout de l'homme. Mais quelles objections pourrait élever Pascal contre ces propositions, clairs résultats de l'analyse : Je pense, donc je suis : je suis, et il y a en moi une âme, qui, par ses attributs, se distingue essentiellement du corps; âme et corps, c'est dans l'âme que je reconnais surtout ma personnalité; sensible, intelligente et active, mon âme trouve dans ses sentiments ou ses sensations une instigation; dans ses pensées, une règle de son activité; partagée entre le devoir et le bonheur, elle comprend qu'elle ne peut arriver au bonheur que par le devoir; elle éprouve, à chaque instant, que la loi morale est pourvue d'une sanction qui la fait obéir; spirituelle enfin, la nécessité d'une sanction définitive, ses aspirations et ses conceptions infinies autorisent l'âme à affirmer son immortalité. — Ces propositions défient la contradiction. Ce sont moins des déductions que des faits fournis par la conscience. La géométrie, à laquelle Pascal a le tort d'attribuer toute certitude et comme un art d'infaillibilité, la géométrie n'est pas plus sûre; elle l'est même beaucoup moins. Car elle ne consiste, après tout, que dans une combinaison d'abstractions, tandis que tout

ce qui se rapporte à l'âme est d'une concrète et vivante réalité.

Mais Pascal a un parti pris. Il veut nous agiter et nous troubler, et, du roc immobile où nous pensons être solidement assis, nous précipiter dans les sables mouvants du doute et de l'erreur. Continuant donc d'ébranler par le sarcasme ce que les hommes tiennent pour le plus inébranlable, il déclare que nous ne parvenons à nous entendre sur rien, pas même sur ce que nous appelons la loi morale. Les hommes sont comparables à des orgues, qui résonnent suivant qu'on les touche. On sait comment les orgues résonnent juste ; pour les hommes, on l'ignore. Ce n'est dans leurs discours que discordance ; l'opinion est la règle de leur conduite, non la justice. Singulière justice qu'une rivière ou une montagne borne ! Trois degrés du méridien changent toute la jurisprudence ; vérité au deçà des Pyrénées ; erreur au delà. La coutume décide de tout, et, avec la coutume, la force. Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants ; c'est là ma place au soleil ; voilà le commencement et l'image de l'usurpation par toute la terre. Les hommes ne pouvant faire que la justice fût forte, ont fait que la force fût juste, et s'il est vrai que l'opinion soit la reine du monde, la force l'est encore plus. C'est la force qui maintient l'autorité des rois ; c'est la folie du peuple qui la fonde. Et cependant, tout en ayant une pensée de derrière, par où on juge du tout, il faut parler comme le peuple. D'autre part, encore que les habiles y répugnent, se soumettre à la majorité est le meilleur, comme aussi l'inconvénient est bien moindre d'être gouverné par un idiot, ou par une femme qui succède au trône, que de voir la puissance en proie aux compétitions de mille ambitieux. Ainsi le droit naturel est un état de guerre ; le droit civil une convention arbitraire ; le droit politique un contrat et qui repose uniquement sur l'intérêt. — Maximes funestes, délétères, que Pascal a reproduites avec une incomparable vigueur, mais qui, pour l'honneur de l'humanité, tombent, aussitôt que la polémique cesse et que la calme réflexion commence ! Il est clair en effet que les âmes, étant également libres, ont

des droits égaux. Du droit naît le devoir. Mon droit à moi est votre devoir à vous, et, réciproquement, mon devoir à moi est votre droit à vous. Mon droit est d'être respecté dans ma personne, comme mon devoir est de vous respecter dans la vôtre. De là, par exemple, le droit de propriété, qui n'est que l'écoulement et comme le prolongement de la personnalité. Le droit naturel ne dérive donc pas de la force, mais de la liberté qui engendre l'égalité.

D'un autre côté, le droit civil confirme le droit naturel, loin de le détruire. Les hommes ayant des droits égaux, ces droits se limitent les uns les autres. Dans l'état de société, il n'y a point, par conséquent, de droit absolu. Chacun est tenu de renoncer à une partie de son droit, afin d'en conserver le fonds essentiel. Le droit civil, qui varie sans cesse, ne s'écarte du droit naturel, qui ne varie pas, que pour le rendre praticable et non pour l'annuler. Le droit civil est même d'autant plus parfait qu'il déroge moins aux prescriptions du droit naturel, lesquelles sont inhérentes à la constitution des êtres libres.

Enfin, pour assurer ce respect mutuel des droits, une puissance est nécessaire, qui en protége l'exercice. De là le droit politique et l'autorité qui le représente, appelée gouvernement. La fin du gouvernement est donc la protection, non l'abolition des droits de tous. Les gouvernants sont faits pour les gouvernés, non les gouvernés pour les gouvernants. Au lieu que le gouvernement constitue la loi, il n'en est que la vive et agissante expression.

Aussi bien, la loi que le gouvernement a pour mission de défendre ; la loi, d'où procèdent les droits réciproques des gouvernés ; cette loi n'a ni dans les gouvernants, ni dans les gouvernés, sa raison d'être. Type d'éternelle justice, immortelle et divine, elle est, suivant l'expression des poëtes anciens, consubstantielle à Dieu. Que dis-je? elle est Dieu lui-même ! Et c'est pourquoi les sociétés humaines reposent sur un fondement inébranlable.

Malheureusement, ici encore, Pascal professe un souverain dédain pour ces sublimes données de la philosophie. « Quand un homme serait persuadé, dit-il, que les propor-

tions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles et dépendantes d'une vérité première en qui elles subsistent, et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut. » Et là-dessus, il rejette à la fois les preuves métaphysiques et les preuves physiques de l'existence de Dieu, c'est-à-dire tous les arguments par lesquels les plus grands esprits de tous les temps, depuis Platon et saint Augustin jusqu'à Descartes et Bossuet, se sont appliqués à démontrer qu'il y a un être suprême, plénitude de perfections. « Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées, qu'elles ne frappent pas; et quand cela servirait à quelques-uns, ce ne serait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration ; mais, une heure après, ils craignent de s'être trompés. » — « Eh quoi ! ne dites-vous pas que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu? Non. Et votre religion ne le dit-elle pas? Non ; car encore que cela est vrai en un sens pour quelques âmes à qui Dieu donne cette lumière, néanmoins, cela est faux à l'égard de la plupart. » Ce n'était pas là le sentiment de Nicole, et le judicieux auteur des *Essais de morale*, écrivant un discours sur l'existence de Dieu, n'hésitait pas à contredire ouvertement Pascal : « Les uns, disait-il, ont inventé des raisonnements subtils et métaphysiques, pour prouver ce point, et les autres en proposent de plus populaires et de plus sensibles, en rappelant les hommes à la considération de l'ordre du monde, comme à un grand livre toujours exposé à leur vue.

« Je reconnais que ce ne sont pas là les preuves les plus propres pour conduire à la religion ceux qui sont assez malheureux pour ne la connaître pas, et que celles qui se tirent des miracles et des prophéties qui autorisent la certitude des Écritures, sont beaucoup plus capables de faire impression sur des esprits opiniâtres; mais je suis persuadé en même temps que ces preuves naturelles ne laissent pas d'être solides, et que, pouvant être proportionnées à certains esprits, elles ne sont pas à négliger.

« Il y en a d'abstraites et de métaphysiques, comme j'ai dit, et je ne vois pas qu'il soit raisonnable de prendre plai-

sir à les décrier ; mais il y en a aussi qui sont plus sensibles, plus conformes à notre raison, plus proportionnées à la plupart des esprits, et qui sont telles qu'il faut que nous nous fassions violence pour y résister. »

Et de vrai, aux preuves historiques et morales qu'il met au premier rang, quelles preuves ajoutera Pascal, pour remplacer la perpétuelle argumentation de toute philosophie? On le sait : la règle des paris ou des partis. A parier, à croire que Dieu est, vous avez tout à gagner ; vous n'avez rien à perdre. A parier, à croire que Dieu n'est pas, vous n'avez rien à gagner ; vous avez tout à perdre. Donc, pariez ; donc, croyez que Dieu est. Cela est démonstratif. Et, comme il importe, en outre, que cette décisive considération ne nous fuie pas ; après avoir parié, Pascal déclare nécessaire, en pliant la machine par l'accoutumance, de nous empêcher nous-mêmes de revenir sur ce salutaire pari. « Vous voulez aller à la foi et vous n'en savez pas le chemin ; vous voulez vous guérir de l'infidélité et vous en demandez les remèdes ; apprenez-les de ceux qui ont été tels que vous et qui n'ont présentement aucun doute. Ils savent ce chemin que vous vouliez suivre ; et ils sont guéris d'un mal dont vous voudriez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé ; c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira. — Mais c'est ce que je crains. — Et pourquoi? Qu'avez-vous à perdre ? » Est-ce là ce que Pascal appelle rendre Dieu sensible au cœur? Et pour nous assagir, faut-il nous abêtir ?

Au demeurant, il y a, chez Pascal, comme deux vues sur la philosophie. Il s'irrite, il s'indigne contre la philosophie qui ne mène pas à la théologie, et c'est alors que lui échappent ces cris de colère : « Humiliez-vous, raison impuissante ! » — « Taisez-vous, nature imbécile ! » Les résistances d'une philosophie, qui prétend se suffire à soi-même, le révoltent par leur orgueil, et c'est alors qu'il s'emporte jusqu'à dire : « Toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine. » — « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher. »

Mais Pascal a écrit de même, « que la véritable éloquence se moque de l'éloquence ; » « que la vraie morale se moque de la morale. » Ce n'est donc pas tant la philosophie que répudie Pascal que la fausse philosophie, condamnée par saint Paul.

Pascal en effet, malgré deux ou trois phrases un peu vives, où il se rit de la prétention qu'a eue Descartes de tout expliquer, Pascal, comme tous ses contemporains, admire le Cartésianisme et en subit l'influence. Car, alors même que Méré ne nous apprendrait pas quelle estime Pascal faisait de Descartes, le simple rapprochement des *Pensées*, du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*, suffirait à établir la parenté de ces deux grands esprits. Ainsi, nonobstant des différences profondes, il y a une étroite analogie entre le Pyrrhonisme par où débute Pascal et le doute métaphysique par où Descartes a commencé. Pascal juge, comme Descartes, l'antiquité, et, comme lui, il parle de l'autorité. Comme lui encore, il s'attache à l'évidence et ses règles sur les définitions et les démonstrations, rappellent de très-près les règles mêmes posées par Descartes. Enfin, Pascal n'a-t-il pas, à l'exemple de Descartes, fait consister l'essence de l'âme dans la pensée et trouvé, pour célébrer la dignité de la pensée, des accents que rien n'égale? « Je puis bien concevoir un homme sans mains, sans pieds, et je le concevrais même sans tête, si l'expérience ne m'apprenait que c'est par là qu'il pense. C'est donc la pensée qui fait l'être de l'homme et sans quoi on ne peut le concevoir. Qu'est-ce qui sent du plaisir en nous? Est-ce la main? Est-ce le bras? Est-ce la chair? Est-ce le sang? On verra qu'il faut que ce soit quelque chose d'immatériel. » — « Je sens que je peux n'avoir point été, car le *moi* consiste dans ma pensée. » — « Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit. La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair. La grandeur de la sagesse, qui n'est nulle part, sinon en Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents en genre. Les grands

génies ont leur empire, leur éclat, leur grandeur, leur victoire et leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles, où elles n'ont pas de rapport. Ils sont vus non des yeux, mais des esprits; c'est assez. Les saints ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles ou spirituelles, où elles n'ont nul rapport; car elles n'y ajoutent ni ôtent. Ils sont vus de Dieu et des anges, et non des corps ni des esprits curieux : Dieu leur suffit. Archimède, sans éclat, serait même en vénération. Il n'a pas donné des batailles pour les yeux; mais il a fourni à tous les esprits ses inventions. Oh! qu'il a éclaté aux esprits! »

Veut-on connaître toute la doctrine de Pascal? En deux mots, la voici :

« De tous les corps ensemble on ne saurait faire réussir une petite pensée; cela est impossible et d'un autre ordre.

« De tous les corps et esprits on n'en saurait tirer un mouvement de charité; cela est impossible et d'un autre ordre surnaturel. »

Veut-on connaître les divers degrés, par lesquels Pascal s'efforce d'acheminer les intelligences à cette doctrine? Il les a nettement indiqués dans la phrase suivante : « Il y a trois moyens de croire : la raison, la coutume, l'inspiration. La religion Chrétienne, qui seule a la raison, n'admet pas pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration; ce n'est pas qu'elle exclue la raison et la coutume, au contraire; mais il faut ouvrir son esprit aux preuves, s'y conformer par la coutume; mais s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet : *Ne evacuetur crux Christi.* »

Osons l'affirmer, le répéter; Chrétien fervent, non sceptique en religion, Pascal n'a pas été non plus sceptique en philosophie.

« Soumission et usage de la raison, en quoi consiste le vrai Christianisme. »

« La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible, si elle ne va pas jusqu'à connaître cela. »

« Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles? » Dans ces paroles, Pascal se manifeste tout entier.

Encore une fois, ce n'est pas tant la philosophie qu'il attaque, que la philosophie qui se sépare de la religion; ce n'est pas tant la raison, que la raison qui prétend se suffire à soi-même.

Et ces attaques, une fois entamées, deviennent excessives par l'emportement de sa nature maladive et passionnée; par la tactique qu'il s'impose; par l'esprit de la secte Janséniste, à laquelle il appartient.

C'est, en effet, l'emportement de sa nature qui le pousse si souvent à méconnaître les bienfaits pourtant incontestables de la philosophie, ou qui lui met sur les lèvres ces haineuses paroles : « On ne peut voir, sans joie, dans Montaigne, la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes, et cette révolte si sanglante de l'homme contre l'homme, laquelle, de la société de Dieu, où il s'élevait par les maximes de sa faible raison, le précipite dans la condition des bêtes. »

C'est par tactique, qu'il s'accorde, en parlant de l'homme, avec La Rochefoucauld; en parlant de politique, avec Hobbes; en parlant des rapports de la raison et de la foi, avec Huet, ou mieux encore avec Bayle.

C'est par esprit de secte, qu'il dénie, comme tous les Jansénistes, à la lumière naturelle toute sa vertu et à la volonté humaine toute son efficace.

« Pascal, dit un critique éminent, reprend et repasse chaque misère, mais dans un sens suivi; et de tout ce marais immense, de cette immersion universelle, où nage, comme elle peut, la pauvre nature humaine naufragée, il arrive au bas de l'unique colline; il y prend pied et la gravit en insistant; il monte dans son discours, il monte avec une sorte d'effroi qui perce dans ses paroles, il monte sous le poids de toutes ces misères cette rude pente du Golgotha; et, à mesure qu'il s'y élève, il fait voir de là comment tout s'y range et l'ordonnance que cela prend; tant qu'enfin, saisissant et serrant d'un violent amour le pied de la croix

qui règne au sommet, il crie le mot *salut*, et force son interlocuteur étonné à reconnaître du moins de là, aux choses de notre univers, le seul aspect qui ne soit pas risible ou désolé. »

A la même époque, Bossuet savait, avec plus de calme, de hauteur, d'imperturbable sérénité, professer les mêmes enseignements.

« Que ne dirait ici la philosophie, s'écriait ce grand évêque, de la force, de la puissance, de l'empire de la raison qui est la reine de la vie humaine, de la supériorité naturelle de cette fille du ciel sur ces passions tumultueuses, téméraires enfants de la terre, qui combattent contre Dieu et contre ses lois? Mais que sert de représenter à cette reine dépouillée les droits et les priviléges de sa couronne qu'elle a perdus, de son sceptre qu'elle a laissé tomber de ses mains? Elle doit régner; qui ne le sait pas? Mais ne perdez pas le temps, ô philosophes, à l'entretenir de ce qui doit être; il faut lui donner le moyen de remonter sur son trône, et de dompter ses sujets rebelles. »

Et Bossuet, sans séparer, un seul instant, la raison de la foi, concluait « que le légitime Seigneur auquel il faut remettre la place est la Raison-Dieu. »

Mais si Bossuet, au dix-septième siècle, a fait son office, Pascal aussi a fait le sien, et, pendant que l'un nous instruit, l'autre nous remue jusqu'au plus profond des entrailles.

« Le dernier acte est toujours sanglant, remarque éloquemment Pascal. Un peu de terre sur la tête et ç'en est fait pour jamais. Faites les braves tant qu'il vous plaira, voilà la fin qui attend la plus belle vie du monde. »

Comment cette considération de notre fragilité ne nous tournerait-elle pas à la pensée de Dieu, et la pensée de Dieu à la crainte de Dieu? « J'ai toujours craint le Seigneur, s'écrie Pascal avec Job, comme les flots d'une mer furieuse et enflée pour m'engloutir. » Et cette crainte qui vient de la foi, « n'est pas désespoir, mais espérance. »

Or, ramener les esprits des distractions qui les pipent au spectacle d'eux-mêmes, et de la connaissance d'eux-mêmes

à la connaissance de Dieu, n'est-ce pas encore les ramener à la philosophie?

Salut donc, ô Pascal; superbe et mélancolique génie, salut! Vous me troublez, mais vous me consolez; avec vous, je m'effraye « du silence éternel de ces espaces infinis; » avec vous, je me dis: « que de royaumes m'ignorent! » et m'abîme dans mon néant; mais, avec vous, je m'assure « que le ciel, les astres, le firmament ne valent pas un seul des esprits; » transporté par votre puissante ironie comme sur des ailes, je me sens élevé, au-dessus des fanges et des niaiseries, « à ce royaume où la force ne fait rien; » aux langueurs de mon esprit vous subvenez par l'élan du cœur, aux défaillances de la raison par la vivacité indéfectible du sentiment; avec vous, toute âme irrésistiblement s'écrie: « Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre! »

XLIX

BAYLE

Tandis que Pascal, nourri de Montaigne et d'Épictète, qu'il tempère, ou plutôt qu'il annule l'un par l'autre, pour soumettre la raison, lui oppose la foi ; Bayle, nourri, lui aussi, de Montaigne, versé, de plus, dans la dissolvante érudition de Plutarque, Bayle oppose à la foi la raison. Et, phénomène singulier ! ces deux esprits, si différents, l'un croyant, l'autre sceptique, l'un inquiet de la vérité, l'autre simplement curieux ; sans le vouloir et sans le savoir, tendent ensemble au même résultat, au discrédit de tout dogmatisme. C'est ce qui explique les éloges que l'on s'étonne d'entendre Bayle prodiguer à Pascal.

« Cent volumes de sermons, dit Bayle, ne valent pas une vie telle que celle de Pascal, et sont beaucoup moins capables de désarmer les impies. Ils ne peuvent plus nous dire, qu'il n'y a que les petits esprits qui aient de la piété ; car on leur en fait voir de la mieux poussée dans l'un des plus grands géomètres, des plus subtils métaphysiciens et des plus pénétrants esprits qui aient jamais été au monde. La piété d'un tel philosophe devrait faire dire aux indévots et aux libertins ce que dit un jour un certain Dioclès, en voyant Épicure dans un temple : « Quelle fête, s'écria-t-il, quel « spectacle pour moi de voir Épicure dans un temple ! « Tous mes soupçons s'évanouissent ; la piété reprend sa « place ; et je ne vis jamais mieux la grandeur de Jupiter que « depuis que je vois Épicure à genoux. » — On fait bien de publier l'exemple d'une si grande vertu pour empêcher la prescription de l'esprit du monde contre l'esprit de l'Évangile. »

En discréditant le dogmatisme, Pascal et Bayle, en plein dix-septième siècle, préparent le dix-huitième. Voltaire ne s'y est pas trompé. Car, s'il ne cesse de calomnier Pascal, qu'il connaît peu et qu'il comprend peu, il célèbre, du moins, dans Bayle, un des précurseurs les plus illustres de sa propre et ruineuse critique.

« Mais se peut-il, écrit Voltaire, que Louis Racine ait traité Bayle de cœur cruel et d'homme affreux dans une épître à Jean-Baptiste Rousseau, qui est assez peu connue, quoique imprimée?

« Il compare Bayle, dont la profonde dialectique fit voir le faux de tant de systèmes, à Marius assis sur les ruines de Carthage :

> « Ainsi, d'un œil content, Marius dans sa fuite,
> Contemplait les débris de Carthage détruite. »

« Voilà une similitude bien peu ressemblante, comme dit Pope, « *simile unlike.* » Marius n'avait point détruit Carthage comme Bayle avait détruit de mauvais arguments... On consent que Louis Racine donne le nom de *cœur affreux* et d'*homme cruel* à Marius, à Sylla, aux trois triumvirs, etc. Mais à Bayle! *cœur cruel*, *homme affreux!* il ne fallait pas mettre ces mots dans la sentence portée par Louis Racine contre un philosophe qui n'est convaincu que d'avoir pesé les raisons des Manichéens, des Pauliciens, des Ariens, des Eutychiens, etc., et celles de leurs adversaires. »

> « Assez sage, assez grand, pour être sans système,

écrit encore Voltaire, et, cette fois, plus justement,

> Bayle les a détruits [les systèmes] et se combat lui-même;
> Semblable à cet aveugle en butte aux Philistins,
> Qui tomba sous les murs abattus par ses mains! »

Qu'est-ce que Bayle? En quoi consiste sa doctrine? Quelle a été son influence?

Pierre Bayle naquit, en 1647, à Carlat, dans le comté de Foix. Il était fils d'un ministre Calviniste, qui lui enseigna de bonne heure le grec et le latin.

Après avoir continué ses études à Puylaurens, Bayle alla les achever à Toulouse, chez les Jésuites. Les influences, au milieu desquelles il vivait, quelques doutes qui se présentèrent à son esprit, le portèrent à abjurer. Mais bientôt, de nouveaux doutes, surtout les instances de sa famille, le ramenèrent au protestantisme.

Deux fois apostat, Bayle chercha un refuge à Genève. Chez les Jésuites il s'était fait partisan du Péripatétisme. A Genève, il devint ardent sectateur du Cartésianisme et on le vit tour à tour défendre l'une et l'autre doctrine, « *unguibus et rostro,* » comme il le disait lui-même. Son mérite d'ailleurs ne tarda pas à lui faire des amis, tels que les ministres Pictet, Léger et Basnage. Grâce au crédit de ce dernier, il entra successivement, en qualité de précepteur, chez M. de Normandie à Genève, chez M. de Dohna à Coppet, chez M. de Berhinghen à Paris.

Mais de telles fonctions, par l'assiduité qu'elles exigent et les longs séjours à la campagne qu'elles imposent, étaient un empêchement à l'activité de son esprit. C'est pourquoi, en 1671, une chaire de philosophie étant venue à vaquer à l'université de Sedan, Basnage détermina Bayle à se mettre sur les rangs. Bayle concourut et fut nommé. Et déjà son enseignement commençait à lui donner de la réputation, lorsqu'aux approches de la révocation de l'édit de Nantes, en 1681, l'université Calviniste de Sedan fut supprimée.

Bayle hésitait sur le parti qu'il devait prendre. Un de ses amis, M. de Paëts, le décida à venir se fixer à Rotterdam. Il s'y rendit avec Jurieu, et la ville de Rotterdam fonda pour eux l'établissement d'instruction appelé l'*École illustre.*

Les écrits de Bayle, encore plus que ses leçons, ne tardèrent pas à porter son nom dans l'Europe entière. La reine Christine, l'électrice douairière de Hanovre, l'électrice de Brandebourg, plus tard reine de Prusse, ne dédaignaient pas de correspondre avec lui. Il était consulté sur tout et par tous.

Tant d'éclat ne pouvait manquer de lui attirer l'envie. Le malheur voulut que ce fût précisément parmi les siens

que Bayle rencontra des détracteurs. Pictet, Jacquelot, Jurieu, conjurés pour le perdre, le dénoncèrent au consistoire, comme athée et conspirateur. Il dut quitter sa chaire, renoncer à sa pension. Il le fit en philosophe, se félicitant d'échapper, à ce prix, « aux entre-mangeries professorales, » et bien résolu à vivre désormais pour lui seul et les Muses, « *sibi et Musis.* »

Bayle sut se tenir à la résolution qu'il avait prise et rejeta les offres les plus brillantes qui lui furent faites, notamment par le comte d'Albemarle. Atteint d'une maladie de poitrine héréditaire, excédé par un incessant labeur, il mourut doucement et presque subitement en 1706. « La mort le trouva, suivant l'expression d'un de ses panégyristes, la plume à la main. »

Au vrai, jamais peut-être savant ne fut plus laborieux que Bayle. « Divertissements, écrivait-il, parties de plaisir, jeux, collations, voyages à la campagne, visites, et telles autres récréations nécessaires à quantité de gens d'étude, à ce qu'ils disent, ne sont pas mon fait; je n'y perds point de temps. Je n'en perds point aux soins domestiques, ni à briguer quoi que ce soit, ni à des sollicitations, ni à telles autres affaires. — Avec cela, un auteur va loin en peu d'années. »

De là, cette érudition immense, où règne néanmoins une clarté pénétrante, où circule une verve inépuisable, où domine une incisive ironie.

Parmi ses œuvres volumineuses, il faut d'ailleurs choisir, et c'est surtout dans le *Dictionnaire historique et critique* qu'il convient de chercher la véritable expression de sa doctrine philosophique.

En effet, cette doctrine est double en quelque sorte, et, dans Bayle, il est nécessaire de distinguer deux hommes, le professeur de Rotterdam et le libre penseur.

Bayle a résumé ses leçons de Rotterdam dans un écrit intitulé *Système philosophique.* C'est un mélange et comme un habile compromis de Péripatétisme et de Cartésianisme.

Tout le système se divise en logique, morale, métaphysique.

En logique, Bayle conserve les analyses d'Aristote, et rejette, à l'exemple de Descartes, le principe Péripatéticien, « qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait passé par les sens. » Ce n'est pas qu'il adopte, à la suite de Descartes, la théorie de l'innéité ; mais, du moins, il reconnaît la force du « je pense, donc je suis, » et y voit une barrière puissante contre les invasions du scepticisme.

En morale, il trouve dans la dictée de la conscience une justice naturelle, que conçoit l'intelligence humaine, mais que l'intelligence divine peut seule légitimer.

En métaphysique, tout en considérant comme de pures abstractions les divisions de l'ontologie, il admet la preuve Cartésienne de l'existence de Dieu par l'idée de l'être parfait.

En un mot, Bayle, dans son *Système,* corrige Aristote par Descartes. On dirait même qu'il est un Cartésien déclaré. Car non-seulement il professe pour Descartes une admiration qu'il étend à Malebranche; mais, en réfutant Spinoza, il semble qu'il n'ait d'autre but que de maintenir intacte la tradition Cartésienne.

Cependant Bayle est-il un Cartésien sincère? Il est permis d'en douter. Sa réfutation de Spinoza est parfois si peu pertinente qu'on est tenté de croire qu'en attaquant l'auteur de l'*Éthique,* il s'est décidé, à l'avance, à être battu. D'un autre côté, en répondant à Poiret, il n'hésite pas, au contraire, à découvrir tout le faible de la doctrine Cartésienne.

C'est qu'en effet ce n'est pas dans le professeur officiel qu'il faut chercher Bayle, mais dans le libre penseur. Sceptique, dès lors, et non plus dogmatiste, le Cartésianisme lui devient moins un point d'appui pour avancer, qu'une sorte de levier, à l'aide duquel il ébranle tout.

Tout ébranler sans rien reconstruire, tel est le vrai caractère de ce génie mobile, inquiet et ardent, qu'on a pu encore, d'une manière ingénieuse, comparer aux veilleurs de nuit, dont les cris sont une alerte et jamais un secours. Bayle, de même, nous arrache au sommeil dogmatique, mais pour nous laisser en proie à nos doutes et à nos perplexités.

Les croyances les plus saintes, les espérances les plus chères, les plus claires notions sur l'âme, le monde et Dieu, rien ne reste à l'abri de son audacieuse critique.

Et d'abord, mettant à profit la doctrine de Descartes sur les qualités secondes des corps, il leur assimile les qualités premières et en vient, de la sorte, à douter de l'étendue et du mouvement des corps. Par conséquent, « quel sujet de triomphe pour le Pyrrhonisme ! »

Il déclare ensuite que la théorie de l'automatisme des bêtes est d'une singulière opportunité. Car, si on accorde une âme aux animaux, on la fait mortelle, ou immortelle. Immortelle, en quoi son immortalité différera-t-elle de celle de l'âme humaine? Si elle est mortelle, n'est-il pas fort à craindre que l'âme de l'homme elle-même ne soit sujette à la même mortalité? Mais voici immédiatement ce que Bayle appelle « le rabat-joie des Cartésiens. » Si les animaux n'ont pas d'âme, d'où vient qu'avec certitude nous attribuons une âme à l'homme? Nous ne savons rien de l'âme humaine, rien de sa substance, ni si elle est matérielle, ni si elle est immatérielle. Qui nous assure que la matière ne peut point penser? Il y a plus, en supposant que l'âme soit immatérielle, comment nous expliquer le mode de son union avec le corps? Aurons-nous recours à l'harmonie préétablie, au médiateur plastique? Hypothèse pour hypothèse, Bayle préfère la théorie des causes occasionnelles, qui implique la création continuée. Et il la préfère, non par ce qu'elle lui offre de satisfaisant, mais par ce qu'elle lui présente de compromettant pour la liberté et la Providence. Aussi bien, quand on parle de liberté, ne sait-on ce que l'on dit. La volonté fléchit sous les motifs, comme le plateau d'une balance cède au poids qu'on y a placé. La nature est donc un abîme impénétrable, c'est une machine, dont celui-là seul qui l'a faite, connaît les secrets ressorts. Quant à l'homme, Bayle déclare « qu'il est le morceau le plus difficile à digérer qui se présente à tous les systèmes. Il est l'écueil du vrai et du faux; il embarrasse les naturalistes, il embarrasse les orthodoxes; il y a là un chaos plus embrouillé que celui des poëtes. »

Voilà ce que Bayle pense du monde; voilà ce qu'il pense de l'homme. Que pense-t-il de Dieu?

Bayle commence par défendre les causes finales contre Descartes, qui semble les avoir rejetées. A l'encontre de Descartes aussi, il soutient que les idées morales ne résultent pas d'un décret arbitraire de la Divinité, mais qu'elles lui sont consubstantielles. Puis, Bayle ose affirmer qu'il n'est pas même certain que Dieu soit. Et quand cela serait certain, on ne se trouverait guère plus avancé. Car, quelle idée se faire de la nature de Dieu. Comment concilier son immutabilité et sa liberté, son immatérialité et son immensité, sa prescience et la liberté humaine? Comment surtout s'expliquer sa providence? Et Bayle, s'attachant à discuter ce dernier et essentiel attribut, renouvelle les objections, qui ont pris corps dans le Manichéisme. Il les ramène d'ailleurs à trois principales.

Si Dieu est cet être unique, bon, puissant et sage, la Providence qu'adore l'humanité, comment 1° n'a-t-il pas créé l'homme, non-seulement sans mal actuel, mais sans inclination au mal?

Comment, 2° a-t-il fait à l'homme le don funeste de la liberté? Un père prudent, une mère avisée, ne mettent pas entre les mains de leur enfant une arme qui le peut blesser.

3° Si on répond que la liberté est pour l'homme une condition de mérite en même temps qu'une occasion de démérite, Bayle réplique qu'alors on ne comprend pas pourquoi Dieu n'a pas créé l'homme dans l'impossibilité de pécher, c'est-à-dire l'égal des anges et des bienheureux.

Ainsi, à priori, l'idée d'ordre, celle d'un être éternel, l'harmonieuse géométrie des cieux semblent prouver qu'il n'y a qu'un seul Dieu et que ce Dieu est providence.

Mais, à posteriori, les misères de l'homme et sa méchanceté paraissent démonstrativement établir qu'il y a deux principes engagés dans une lutte éternelle.

Entre une hypothèse et des faits, entre les abstractions de l'entendement et la réalité, telle que la découvre l'expérience, quel parti Bayle conseillera-t-il de prendre?

Bayle déclare : 1° que la lumière et la révélation naturelle nous attestent qu'il n'y a qu'un principe des choses ; 2° qu'il est impossible à la raison de concilier l'existence de ce principe unique avec les vicissitudes qui nous affligent ; 3° que nous devons par conséquent nous soumettre à la foi.

Est-ce donc sincèrement que Bayle nous engage « à captiver notre entendement à la puissance de la foi ? »

Il ne faut pas s'y tromper. Dans la bouche de Bayle, la distinction de la raison et de la foi n'est qu'un jeu caché. Elle tend à montrer non la conformité de la raison et de la foi, mais leur opposition. Après avoir reconnu que la suite naturelle de nos incertitudes doit être de renoncer à prendre la raison pour guide, Bayle ajoutera : « Qu'on ne dise plus que la théologie est une reine dont la philosophie n'est que la servante ; car les théologiens eux-mêmes témoignent par leur conduite qu'ils regardent la philosophie comme la reine et la théologie comme la servante... Ils reconnaissent que tout dogme qui n'est point homologué, pour ainsi dire, vérifié et enregistré au parlement suprême de la raison et de la lumière naturelle, ne peut être que d'une autorité chancelante et fragile comme le verre. » Bayle ira plus loin encore ; il en viendra jusqu'à prétendre qu'une société d'athées vaudrait mieux qu'une société de superstitieux et d'idolâtres, désignant sous cette dénomination injurieuse, les Catholiques et les Chrétiens. Il dénie aux croyances religieuses toute action salutaire sur la vie des peuples, et il lui suffit de remarquer que le paganisme n'a rien pu contre les vices, pour trouver, dans cette apparente impuissance, l'implicite condamnation de tous les cultes.

Bayle s'est peint d'un seul mot, lorsqu'il a dit : « Je ne suis que Jupiter assemble-nues ; mon talent est de former des doutes, mais ce ne sont que des doutes. » Tel est en effet le caractère de la polémique de Bayle. Il attaque toujours, sans se défendre jamais ; il pose des prémisses, sans descendre jusqu'aux conclusions ; il court à la surface de toutes choses sans se fixer à aucune ; sans autre parti pris que celui de n'en point avoir, son unique système est, en

quelque sorte, de se jouer de tous les systèmes. Railleur et frondeur, convaincu par sa propre expérience de l'instabilité des croyances, on dirait que la sagesse, pour lui, consiste à ne rien affirmer.

« M. Bayle, écrivait Leibniz, passait aisément du blanc au noir, non pas dans une mauvaise intention, ou contre sa conscience, mais parce qu'il n'y avait encore rien d'arrêté dans son esprit sur la question dont il s'agissait. Il s'accommodait de ce qui lui convenait pour contrecarrer l'adversaire qu'il avait en tête; sont but n'étant que d'embarrasser les philosophes, et faire voir la faiblesse de notre raison : et je crois que jamais Arcésilas ni Carnéade n'ont soutenu le pour et le contre avec plus d'éloquence et plus d'esprit. »

Bonne ou mauvaise, le scepticisme de Bayle n'en a pas moins eu sur les esprits une grande influence.

Et d'abord, en signalant les vices, les manques, les imperfections des doctrines, Bayle a forcé le dogmatisme à se justifier. C'était l'obliger au progrès.

En second lieu, témoin et victime des persécutions religieuses de son temps, il a utilement protesté contre d'odieuses violences et amené, pour sa part, l'émancipation des consciences.

Troisièmement, en publiant les *Nouvelles de la république des lettres*, en même temps que par le tour général de ses écrits, il a su rendre la science populaire et contribué à former cette puissance qui s'appelle l'opinion.

D'un autre côté, c'est à Bayle qu'il faut rapporter toutes les objections philosophiques, dont le dix-huitième siècle se prévaudra. Le *Dictionnaire historique et critique*,

« Amas poudreux de lances et d'épées, »

est l'arsenal où de libres penseurs viendront chercher les armes, avec lesquelles ils finiront assez souvent par se blesser eux-mêmes.

Bayle, en outre, a accrédité ce ton de raillerie frivole appliqué aux sujets les plus graves et dont Pascal avait déjà, à tort sans doute, donné l'exemple dans les *Provinciales*.

A la raillerie, Bayle ajoute d'ailleurs l'effronterie du langage et comme l'impudeur de l'érudition.

Enfin, et c'est surtout ce qu'il importe de remarquer, Bayle a définitivement rompu cet équilibre de la raison et de la foi, que le dix-septième siècle avait pris à tâche d'établir. Tantôt il appelle la raison « un instrument vague, voltigeant et souple, un instrument comparable à une girouette. » Tantôt il insiste, avec une moquerie mal contenue, sur l'incompréhensibilité qu'il y a dans les mystères, par exemple à ce que trois fassent un, ou à ce que celui-la soit puni qui n'a pas péché. De la sorte, c'est moins l'évidence de la raison qu'il dément par la foi, que la foi qu'il obscurcit par l'évidence de la raison.

« Esprit plus fécond en objections qu'en solutions, » ce jugement que Bayle portait sur lui-même se peut aussi appliquer au siècle qu'il prépara.

On a en effet heureusement comparé le dix-septième siècle à un pont magnifique, orné d'admirables statues. D'un côté, s'aperçoit le seizième siècle ; de l'autre, le dix-huitième siècle. Mais le courant de scepticisme, de matérialisme, d'athéisme, qui relie les deux siècles l'un à l'autre, n'a jamais été interrompu.

« Labitur occulte fallitque volubilis *amnis*. »

On peut dire que Bayle a beaucoup fait pour entretenir et grossir ce courant

L

LOCKE

Ni les individus, ni les peuples ne peuvent vivre dans un scepticisme complet, et quel qu'il soit, un dogmatisme leur est toujours nécessaire. C'est pourquoi, tandis que Bayle est pour le dix-huitième siècle un précepteur de doute, Locke devient, pour la même époque, un maître d'affirmation.

John Locke, naquit à Wrington, dans le comté de Bristol, en 1632. Tout ce qu'on sait de sa famille, c'est que son père était greffier et figura en qualité de capitaine dans l'armée parlementaire.

Locke commença ses études à l'école de Westminster. Il les termina à l'université d'Oxford, où la lecture de Descartes décida apparemment sa vocation philosophique. Pourvu d'un bénéfice simple à Christ-Curch, ses talents, son savoir se trouvaient à peu près sans emploi, lorsque les circonstances mirent Locke en rapport avec lord Ashley, depuis comte de Shaftesbury. Le grand seigneur attacha pour toujours le savant à sa fortune.

Nommé grand chancelier en 1672, Shaftesbury confère à Locke la charge de secrétaire des présentations aux bénéfices. Au bout d'un an, Locke rentre dans la vie privée avec son protecteur.

En 1679, Shaftesbury revient au pouvoir, en qualité de président du conseil, et Locke reparaît avec lui dans les affaires.

En 1681, accusé d'avoir tramé une conjuration contre le roi, Shaftesbury se réfugie en Hollande, où il meurt deux ans après. Non-seulement Locke le suit dans son exil; mais,

Shaftesbury mort, il refuse les soumissions qu'on lui demande pour être à même de rentrer en Angleterre. Dépossédé de son bénéfice, dans une situation voisine de la détresse, le travail, le commerce d'hommes tels que Limborch et Le Clerc adoucissent ses amertumes.

L'avénement de Guillaume III, en 1689, rouvrit à Locke les portes de la patrie, en même temps que la voie des honneurs. Mais il fut modeste et se contenta d'une place de commissaire aux appels. Nommé ensuite aux fonctions lucratives de commissaire du commerce et de la marine, il n'hésita pas, en 1700, à se démettre de sa charge, lorsqu'il sentit que ses forces ne lui permettaient plus de la remplir. Il se retira, pour lors, à Oates, dans le comté d'Essex, chez la fille de Cudworth, lady Masham. Ce fut là qu'il mourut en 1704, dans les sentiments d'une piété touchante, écrivant à Collins, son élève et son ami, qu'il ne reste, à la dernière heure, que le souvenir du bien qu'on a fait, et qu'à ce moment suprême il n'y a que deux choses qui consolent : une bonne conscience et l'espoir d'une autre vie.

Les vicissitudes de l'existence de Locke se reflètent dans la variété même de ses ouvrages. Il faut citer d'abord les *Considérations sur la diminution de l'intérêt et l'augmentation de la valeur des monnaies*, qui est devenu comme le modèle des traités d'économie politique, si nombreux au dix-huitième siècle. Le *Traité de l'éducation des enfants* a suggéré à Rousseau sinon le plan de l'*Émile*, du moins quelques-unes des vues les plus ingénieuses, qui se rencontrent dans cette romanesque et déclamatoire composition. C'est, de même, à la *Lettre sur la tolérance*, que l'auteur du *Contrat social* a emprunté son chapitre de *la Religion civile*. — Guillaume III s'était proposé de réconcilier les sectes dissidentes de l'Angleterre. Pour subvenir à ce dessein, Locke écrivit son *Christianisme raisonnable*. Ce fut aussi afin de favoriser l'établissement du règne nouveau, qu'il rédigea son *Essai sur le gouvernement civil*, où il s'applique à démontrer que la sanction du peuple suffit à légitimer une nouvelle dynastie et une constitution nouvelle.

Tous ces ouvrages, et d'autres encore, contribuèrent à

fonder, à accroître la réputation de Locke. Mais c'est à un traité de métaphysique, à l'*Essai sur l'entendement humain*, que son nom reste particulièrement attaché.

Accueilli en Angleterre avec une extrême faveur, lors de sa publication en 1690, l'*Essai sur l'entendement humain* fut bientôt rendu populaire en France par la traduction de Coste, mais surtout par les *Lettres sur les Anglais*, qu'écrivit Voltaire.

« Tant de raisonneurs ayant fait le roman de l'âme, disait Voltaire en parlant de Locke, un sage est venu qui en a fait modestement l'histoire. »

L'*Essai sur l'entendement humain* se divise en quatre livres, qu'il nous faut successivement parcourir. Le premier traite des *notions innées*; le second des *idées*; le troisième des *mots*; le quatrième de *la connaissance*.

A l'époque où écrivait Locke, on admettait très-généralement qu'il y a dans l'intelligence humaine des principes que l'expérience développe, mais qu'elle ne crée pas, et qui, par leur indéclinable autorité, deviennent à la fois la règle de nos conceptions et la loi de nos actes.

C'est contre cette doctrine de l'innéité que Locke commence par protester. Il affirme : 1° qu'il n'y a pas de principes innés dans l'ordre spéculatif; 2° qu'il n'y a pas non plus de principes innés dans l'ordre pratique; 3° que tant s'en faut qu'il y ait de semblables principes, que les idées mêmes, d'où ils résultent, ne sont pas innées.

En effet, quels sont les caractères qu'on attribue d'ordinaire aux principes innés? Herbert de Cherbury en assignait, entre autres, deux très-essentiels : la priorité et l'universalité.

Locke entreprend de prouver qu'il n'y a pas de principes qui offrent ces deux caractères. Car ni les enfants ne comprennent ces principes, donc ils ne sont pas primitifs; ni les sauvages, ni les idiots ne les entendent, donc ils ne sont pas universels.

Arguer contre la nature humaine de types incomplets et mutilés, qui la représentent si mal ou la représentent si peu, les enfants, les sauvages, les idiots, n'est pas évidem-

ment d'une démonstration bien victorieuse. Mais Locke, de plus, n'a pas remarqué que ce qui rend le plus souvent insaisissables aux enfants, aux sauvages, les principes de l'ordre spéculatif ou pratique, c'est la forme abstraite sous laquelle ces principes sont proposés. Qu'on leur donne une forme concrète et immédiatement ils seront acceptés par les intelligences les plus naïves ou les plus grossières. — Aussi bien, entendue comme elle doit l'être, la doctrine de l'innéité ne signifie pas que ces principes soient toujours présents à l'esprit, dont ils constituent comme le fonds intime. Une certaine éducation est nécessaire pour les mettre en saillie et les produire. Douée de virtualités, de puissances, l'âme est comparable à un germe, qui demeure stérile, s'il n'est fécondé par les influences du dehors. Locke, au contraire, assimile l'âme à une table rase, c'est-à-dire à des tablettes où l'on n'aurait encore rien écrit et où l'expérience imprime ces caractères qu'on appelle des idées. Voici en effet comment, après avoir nié l'innéité des principes, il explique l'origine des idées, d'où ces principes dérivent.

Nos idées, suivant Locke, sont de deux sortes : simples ou complexes. Les idées simples, qui apparaissent les premières, sont dues à la sensation ou à la réflexion. La sensation nous fournit les idées des choses sensibles ; nous devons à la réflexion les idées des opérations de l'âme. Les idées complexes viennent ensuite, qui s'obtiennent par un travail de décomposition ou de recomposition.

Cet ordre est-il le vrai et cette hypothèse se peut-elle accepter? Locke ne s'est pas aperçu que si l'âme est une table rase, c'est-à-dire une pure et vide capacité, la sensation ne saurait avoir lieu. Car, de toute nécessité, la sensation suppose un sujet sentant. Or, ce sujet, Locke, par son hypothèse, l'a supprimé. C'est tout bonnement, si l'on veut, avoir oublié d'éclairer la lanterne. — L'ordre indiqué par Locke n'est pas non plus celui des faits. Car, dans la réalité, c'est par des idées complexes que l'esprit débute et le travail de l'analyse lui est nécessaire pour passer, de là, aux idées simples.

Mais ce qu'il y a de plus compromettant dans la théorie de Locke sur l'origine des idées, c'est l'impossibilité où il se trouve, en les rapportant toutes à l'expérience, de rendre compte des idées éternelles et nécessaires, dont les philosophes désignent habituellement l'ensemble sous le nom de raison. Aussi les a-t-il toutes confondues avec les idées contingentes qui les avoisinent, et qui, pour leur être corrélatives, pour être même leurs antécédents logiques, ne s'en distinguent pas moins profondément. Cette confusion d'ailleurs se change en négation. Ramener en effet l'idée de substance à l'idée du total des attributs; l'idée de cause à l'idée de succession; l'idée de temps à l'idée de durée; l'idée d'espace à l'idée de corps; l'idée de l'infini à l'idée de l'indéfini; l'idée de l'identité personnelle à l'idée de la conscience successive du moi; l'idée du bien à l'idée de la loi positive; c'est implicitement abolir les idées de substance, de cause, de temps, d'espace, d'infini, d'identité, de loi morale. L'homme de Locke, par conséquent, n'est déjà plus cette créature responsable parce qu'elle est intelligente et libre, que Dieu a faite à sa ressemblance et qu'il jette tout armée dans les luttes de la vie. C'est une froide statue dont la voix n'est qu'un écho, l'action qu'un ébranlement. Que dis-je? Locke n'a pas même le droit de concevoir dans cette statue l'image de la Divinité. La table rase qu'il suppose n'est, après tout, autre chose qu'un objet informe que les influences du dehors façonnent au hasard, et dont on peut se demander, comme du bloc de marbre de la fable :

« Sera-t-il Dieu, table ou cuvette? »

Après avoir traité des idées, Locke s'occupe des mots, à cause de l'étroit rapport que les mots ont avec les idées, et consacre à ce sujet le troisième livre de *l'Essai*. Ce livre est incontestablement le meilleur de l'ouvrage. Il abonde en analyses judicieuses, en remarques pleines de sagacité. Nul n'a mieux signalé que Locke toutes les ressources du langage, et en même temps que les imperfections et les abus des mots, les remèdes qu'il convient d'y apporter.

Mais nul aussi n'a davantage exagéré l'influence du langage et n'en a moins compris la métaphysique.

En effet, s'agit-il de savoir si la signification des mots est purement arbitraire, Locke est tenté d'affirmer que les mots n'ont d'autre sens que celui qu'on y attache. Est-il question de décider si les universaux, les genres et les espèces sont de purs mots, Locke ne fait pas difficulté de s'avouer nominaliste. Enfin, c'est Locke qui a inspiré à certains philosophes ces propositions excessives : « Que l'homme ne pense que parce qu'il parle ; — que toutes nos erreurs viennent des mots ; — qu'une science n'est qu'une langue bien faite. »

Quoi qu'il en soit, ce ne sont là que les préliminaires de la doctrine de Locke sur la connaissance.

D'après Locke, la connaissance est intuitive ou démonstrative, et, de la sorte, Locke omet l'induction, par où, des faits particuliers, l'esprit s'élève aux lois générales.

Les différents objets de la connaissance pouvant d'ailleurs se ramener à trois : le monde, l'âme et Dieu ; est-ce par intuition, est-ce par démonstration, que nous atteignons, suivant Locke, ce triple objet?

Locke pose d'abord que nous ne connaissons les objets extérieurs que par leurs idées. La vérité perçue consiste dans la conformité de l'idée avec son objet. De là, cette théorie erronée, qui fait de tout jugement une comparaison, comme si, au-dessus des jugements comparatifs, il n'y avait pas des jugements immédiats ! Mais c'est peu. En déclarant que la perception de la réalité exige que nous nous assurions de la conformité de l'idée avec son objet, Locke met la réalité hors de nos prises. Car comment comparer l'idée d'un objet avec l'original lui-même, qui est l'objet, et dont pourtant nous n'avons que l'idée? Réduits à l'idée, nous n'arrivons jamais à l'objet. Réduits à l'idée, nous sommes dans une ignorance invincible de l'objet. En effet, quelle idée concevoir, c'est-à-dire quelle image, des qualités des corps, qu'on appelle qualités secondaires, de l'odeur par exemple, de la saveur, de la sonorité? Quelle idée concevoir, de même, des qualités primaires, de la ré-

sistance, de la solidité? Mais si nous n'avons aucune idée ni des qualités primaires, ni des qualités secondaires des corps, évidemment nous ignorons les corps. Et aussi, nous ignorons les esprits, si nous ne les connaissons que par des idées. Car toute idée sera matérielle, ou immatérielle. Matérielle, on ne sait ce que c'est qu'une image matérielle d'un esprit. Immatérielle, on ne comprend pas davantage ce que peut être une image spirituelle. C'est ainsi que Locke succombe à cette théorie des idées-images, qu'il a eu le tort d'emprunter à la Scolastique. Vainement, pour ce qui est de la connaissance des corps, il en appellera à la nécessité pratique; et, pour ce qui est de la connaissance des esprits, il invoquera la révélation. Comme le remarquait un métaphysicien des temps présents, « on ne fait pas au scepticisme sa part; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier. » Locke, sans le vouloir, sans le savoir, a donc préparé les voies au scepticisme de Berkeley et de Hume, faute d'avoir admis que nous connaissons les objets extérieurs d'une manière intuitive.

Locke professe du moins que c'est intuitivement que nous connaissons notre propre âme. Mais ici la rectitude de la méthode ne le préserve pas, il s'en faut, de toute erreur. Et déjà nous avons vu comment il a annulé la raison. Il commet, en outre, la faute de confondre la liberté avec la puissance, prenant pour la liberté même, laquelle gît dans le pouvoir intérieur de se déterminer, les manifestations externes et toujours incertaines de la liberté. En troisième lieu, la loi morale, ramenée à la loi civile, n'a plus, dans la doctrine de Locke, d'autres supports que la peine et le châtiment. Dès lors, elle s'identifie avec la douleur et le plaisir.

C'est par démonstration que, d'après Locke, nous arrivons à la connaissance de Dieu. Locke rejette d'ailleurs, au préalable, toutes les preuves à priori de l'existence de Dieu, pour s'attacher uniquement aux preuves à posteriori. Je suis, donc Dieu est, conclut Locke, et il ne s'aperçoit pas que les preuves à posteriori n'ont d'autre force que celle qu'elles empruntent aux preuves à priori. D'un autre côté, il ne se contente pas d'affirmer que Dieu est. Il sou-

tient en outre que Dieu est immatériel et il montre : 1° que chaque partie de matière est dépourvue de pensée ; 2° qu'une seule partie de matière ne peut être pensante ; 3° qu'un certain amas de molécules matérielles non pensantes ne saurait penser, qu'on suppose ces molécules en repos ou qu'on les suppose en mouvement.

Quelle que puisse être la valeur de cette démonstration, on se demande pourquoi Locke ne l'a pas fait servir à établir l'immatérialité de l'âme, tout aussi bien que l'immatérialité de Dieu. « Bien que nous ayons des idées de la matière et de la pensée, dit-il, peut-être ne serons-nous jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non, par la raison qu'il nous est inpossible de découvrir, par la contemplation de nos propres idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelque amas de matière, disposée comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser, ou s'il n'a point ajouté et uni à la même matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense. » Locke a beau fonder sur la révélation la spiritualité de l'âme, il a accrédité l'opinion qu'il se pourrait que la pensée fût un des attributs de la matière. Grâce à lui, ce doute deviendra célèbre et s'insinuera dans nombre d'esprits, avec les conséquences désastreuses qu'il renferme. Car si la matière peut penser, il se peut que l'âme soit matérielle. Matérielle, elle est mortelle. Mortelle, la vie présente pour elle est tout, le devoir un vain mot, la force ou la ruse le ressort de nos actions, la jouissance des sens, le but suprême qu'il nous faut poursuivre.

En résumé, médecin et philosophe, Locke a connu tout ce que vaut l'expérience, quoiqu'il en ait mal usé. Il a montré tout ce qu'il y a de fécond dans la réflexion. Il a signalé la puissance du langage. Mais, en niant l'innéité, il a destitué l'intelligence humaine de la faculté de l'absolu, qui est la raison. Le sensualisme de Condillac, d'Helvétius, de Cabanis, l'idéologie, dérivent de cette erreur. Locke a mal compris la nature de la liberté ; Collins proclamera le fatalisme. Il a douté de la spiritualité de l'âme ; Dodwell professera le matérialisme. Enfin, en rejetant les preuves à priori de

l'existence de Dieu, Locke a poussé les esprits à ce vague et obscur déisme, qui équivaut presque à l'athéisme.

Telle est, en somme, avec ses paralogismes et ses dangers, une doctrine que cependant tout un siècle a réputée excellente! Ainsi, Voltaire déclare que « depuis Platon jusqu'à Locke il n'y a rien en métaphysique, » et il ose bien s'emporter jusqu'à ce ridicule excès d'appeler Locke « l'Hercule de la métaphysique. » A l'exemple de Voltaire, quoique en des termes plus décents parce qu'ils sont plus mesurés, Condorcet dans son *Tableau des progrès de l'esprit humain*, d'Alembert dans la *Préface de l'Encyclopédie*, ne cessent d'exalter Locke. Et Voltaire, Condorcet, d'Alembert, forment en cela, en même temps qu'ils l'interprètent, le sentiment de leurs contemporains.

D'où a pu venir pour une doctrine si compromettante l'engouement d'une époque, qui, au milieu d'agitations fiévreuses, s'inquiéta noblement de la justice et du droit? La faveur, dont Locke jouit au dix-huitième siècle, doit-elle uniquement s'expliquer par ce terre à terre des théories, ces explications superficielles, cette clarté diffuse qui conviennent si fort au commun des esprits? Il y a plus encore. Le dix-huitième siècle réagit contre le dix-septième, à peu près comme le seizième siècle avait réagi contre la Scolastique. Au dix-huitième siècle, de même qu'au seizième, les découvertes physiques, le goût de l'expérience et de l'analyse firent tenir en indifférence et en dédain les recherches métaphysiques. On jugea superflu de s'occuper de la nature de l'âme, de Dieu, de la liberté, et l'on renvoya ces questions oiseuses à une science oiseuse elle-même et que l'on croyait flétrir en la qualifiant de mysticisme. Il sembla que de pareils problèmes, qui pouvaient, à la rigueur, intéresser les individus, n'avaient aucun rapport avec les réformes sociales, dont, pour lors, la pensée préoccupait toutes les attentions. On voyait même dans le Cartésianisme qui, peu à peu, avait envahi tout le dix-septième siècle, un obstacle à ces réformes. Car, d'une nouveauté, réputée dangereuse et presque séditieuse, le Cartésianisme avait fini par devenir la philosophie officielle du

clergé et du parlement, la philosophie du règne, un instrument de domination. Voilà pourquoi, en oubliant, en reléguant, en répudiant Descartes, et avec Descartes, Platon et Aristote, on saluait dans Locke l'apôtre d'une raison rajeunie, le sage modeste et libéral, le héraut d'une émancipation ardemment souhaitée.

Heureusement, à la même époque où Locke était ainsi proclamé le successeur de Platon, d'Aristote, de Descartes, presque leur maître, il se rencontrait un esprit assez puissant pour recueillir les traditions du Platonisme, de l'Aristotélisme, du Cartésianisme. Historien et jurisconsulte, métaphysicien doué d'un poétique génie, mathématicien et politique, Leibniz, qui rappelle Platon par l'éclat de sa pensée, Aristote par son immense analyse, Descartes par son audace; Leibniz devait composer entre eux les systèmes de Platon, d'Aristote, de Descartes.

LI

LEIBNIZ

Dans la philosophie de Leibniz se trouve la synthèse des doctrines antérieures. Avant d'étudier cette philosophie et pour la connaître, commençons, comme toujours, par connaître le philosophe.

Godefroi-Guillaume Leibniz naquit à Leipzig en 1646. Il n'avait que six ans lorsqu'il perdit son père, qui était professeur, et auquel ses vives saillies avaient déjà fait augurer de son fils ce qu'il devait être un jour.

On peut dire que Leibniz fut à lui-même son précepteur et que ses lectures l'instruisirent plus que ses maîtres. Introduit, comme par faveur, dans la bibliothèque de son père, il y parcourut avidement les œuvres des écrivains illustres qu'il avait si souvent entendu nommer. Et cependant, dans son entraînement même et malgré son inexpérience, il sut observer un certain ordre, s'attachant tout d'abord aux ouvrages des anciens et n'en venant que plus tard à ceux des modernes. Il conçut, dès lors, le plan de science universelle, qu'il devait, en quelque sorte, réaliser plus tard, et il a raconté comment, à quinze ans, dans ses promenades solitaires du Rosenthal, aux environs de Leipzig, il méditait sur le parti qu'il devait prendre entre les différentes sectes des philosophes.

Partagé entre l'étude du droit, de la philosophie, des mathématiques, Leibniz fréquenta successivement les universités de Leipzig et d'Iéna. Il avait vingt ans, lorsqu'il présenta ses thèses pour le doctorat à l'université de Leipzig. Refusé par le doyen, sous prétexte de son extrême jeunesse, il les

soutint avec une distinction extraordinaire, à l'université d'Altorf, près de Nuremberg.

Une société d'alchimistes s'était formée à Nuremberg, qui, au milieu de pratiques bizarres, se livraient à d'utiles expériences. Leibniz, avide de savoir, parvint à s'introduire parmi eux en imitant leur jargon d'initiés, et leur emprunta peut-être quelques-unes des vues qu'il devait développer un jour.

Enfin ce fut à Nuremberg que, par un heureux hasard, il entra en connaissance avec le baron de Boinebourg, ancien chancelier de l'électeur de Mayence, lequel, frappé du mérite de ce jeune homme, l'emmena à Francfort, où il lui fit obtenir une place de conseiller de justice.

Mais Leibniz ne pouvait rester longtemps enseveli dans de telles fonctions. Quelques opuscules de droit; une édition de l'*Anti-Barbarus* de Marius Nizolius, à quoi il avait ajouté une remarquable préface *sur le style philosophique;* deux dissertations, l'une sur le mouvement abstrait, l'autre sur le mouvement concret, avaient déjà révélé à lui-même et aux autres la puissance de son génie.

En 1672, il partit pour la France, vit Paris, se rendit ensuite à Londres, puis revint à Paris. Là, il se lia avec les hommes les plus considérables de son temps, pénétra par son commerce avec Huyghens dans l'intérieur des mathématiques, recueillit notamment d'Arnauld, de Nicole, de Malebranche, toutes les traditions du Cartésianisme. En même temps il rédigeait et adressait à Louis XIV un mémoire resté célèbre, où il indique à ce prince quel rôle la France est destinée à jouer dans les affaires de l'Orient.

En 1677, il fut appelé à Hanovre, en qualité de conservateur de la bibliothèque du duc Jean Frédéric de Brunswick. Il devait remplir, dix années durant, cet emploi, poursuivant avec un admirable succès ses études mathématiques et physiques; suscitant et encourageant les travaux d'autrui; inventant lui-même en 1684 le calcul infinitésimal, que, de son côté, découvrait Newton; entretenant une immense correspondance avec les savants de l'Europe entière, les femmes du plus haut rang.

Leibniz avait rendu à l'électeur Ernest-Auguste des services signalés. En 1687, ce prince le chargea d'écrire l'histoire de la maison de Brunswick. Leibniz, pour obéir à ses ordres, passa trois ans à fouiller les bibliothèques de l'Allemagne et de l'Italie. Il recueillit, dans ses patientes recherches, d'innombrables matériaux, qui non-seulement lui permirent d'exécuter, dans un détail inouï, le travail qu'on lui avait confié, mais d'où il tira encore deux ouvrages de la plus haute importance, la «*Protogœa*», où il jette les fondements de la géologie et le «*Codex diplomaticus*», où il pose les principes du droit public. C'est à peu près à cette même époque qu'il faut rapporter ses décisifs travaux sur la substance et cette savante polémique, où il discute avec Bossuet les conditions de la réunion à l'Église catholique des protestants de la confession d'Augsbourg.

En 1700, Leibniz avait assez de crédit pour décider le roi de Prusse à créer l'Académie de Berlin et en était nommé président.

En 1711, il recevait de Pierre le Grand à Torgau les témoignages de la plus honorable confiance, et, peu d'années après, l'empereur Charles VI, reconnaissant de ce qu'il avait contribué par ses écrits à la conclusion du traité d'Utrecht, le gratifiait, tout en lui accordant des titres de noblesse, d'une riche pension.

Cependant le roi de Prusse était mort. Leibniz craignant que les goûts militaires de son successeur, Frédéric-Guillaume Ier, ne compromissent l'existence de l'Académie, récemment fondée à Berlin, songea à en établir une autre à Vienne, avec le concours du prince Eugène.

Mais la peste qui éclata vers ce temps, empêcha la réalisation de cette pensée. D'un autre côté, le souverain auquel il appartenait venait d'être appelé au trône de la Grande-Bretagne. Leibniz se décida à ne plus quitter Hanovre. Ses dernières années furent occupées par la rédaction de la *Théodicée*, des *Nouveaux Essais*, de la *Monadologie*, et par sa correspondance avec Clarke. Il mourut en 1716 et on grava sur son tombeau ces simples paroles : « *Ossa Leibnitii.* »

Jurisconsulte et historien, métaphysicien et savant du premier ordre, la gloire de Leibniz suffirait à plusieurs illustrations. Nous n'avons à considérer ici ce grand homme que comme métaphysicien. Aussi bien, le métaphysicien semble primer en lui tout le reste et la sagacité philosophique constituer le fond de cette merveilleuse intelligence.

Le Leibnizianisme n'est qu'un Cartésianisme réformé.

Descartes, ramenant toute science à une mathématique universelle, avait posé à priori qu'il n'y a dans le monde que de la pensée et de l'étendue ; la pensée qui est susceptible de différentes idées et de différentes inclinations ; la matière qui est capable de recevoir certaines figures et certains mouvements. Passives l'une et l'autre, la pensée et la matière ne peuvent agir l'une sur l'autre. Ce sont des pièces de mécanique, dont Dieu seul est le moteur. Ce n'est pas tout. La matière, sous l'impulsion de Dieu, prend successivement toutes les formes, de telle sorte que tous les possibles peuvent et doivent tour à tour être réalisés. Et de même que Dieu par sa puissance produit le mouvement, par sa puissance aussi il produit les idées, qui, dès lors, n'ont plus rien d'absolu.

Prise en gros, cette doctrine se réduit à un pur mécanisme. Considérée dans le détail, elle prépare ou autorise les tendances les plus divergentes et les plus dangereuses.

En effet, si toute activité est refusée à la créature, on s'explique le cri de Malebranche : « O Dieu ! exaucez ma prière, après que vous l'aurez formée en moi. »

Si la pensée et l'étendue sont également passives, on comprend que, n'ayant plus de raison de les distinguer, Locke en vienne à se demander si la pensée ne pourrait pas être un des attributs de la matière.

Si tous les possibles peuvent et doivent tour à tour se réaliser, on conçoit qu'une pareille théorie ait pu être assimilée au fatalisme de Hobbes.

Si toutes les idées dépendent de l'arbitraire de Dieu, on ne s'étonne plus de la polémique que Bayle institue contre l'idée de Providence.

En un mot, si toutes les créatures ne sont que des effets

sans causalité et que Dieu seul soit cause, il est tout simple que l'on considère les créatures comme de purs phénomènes et qu'en Dieu on voie la substance unique. De là le Spinozisme.

Toutes ces conséquences avaient frappé Leibniz. Le Spinozisme, disait-il, n'est qu'un Cartésianisme développé, immodéré. — C'est pourquoi il déclarait qu'il importait effectivement pour la religion et pour la piété que cette philosophie fût châtiée par le retranchement des erreurs qui y sont mêlées avec la vérité. Il entreprit donc de réformer le Cartésianisme.

A voir comment Leibniz substitue à la doctrine de Descartes sa propre doctrine, on dirait Michel-Ange corrigeant, complétant, exécutant les plans du Bramante. Rien en effet de plus grandiose, de plus imposant, de plus hardi que le Leibnizianisme. Sans chercher ici à décrire les ornements et les proportions de ce gigantesque édifice, efforçons-nous de saisir nettement le plan sur lequel il a été construit. Ce plan se ramène à un petit nombre de principes.

Leibniz place en première ligne le principe de contradiction. C'est en vertu de ce principe que nous affirmons que le même est le même, qu'une même chose ne peut pas à la fois être et n'être pas. Le vrai, c'est le possible.

Mais du possible il faut passer au réel. Ici Leibniz invoque un second principe dont, suivant lui, Descartes n'a fait aucun usage, qu'il a ignoré ou méprisé, le principe des causes finales, de la convenance, de l'ordre, du meilleur. On doit pouvoir rendre raison de tout ce qui est actuellement.

Le principe de contradiction implique une nécessité dans les idées, d'où naît une infaillibilité.

Le principe de la convenance implique une sagesse, un choix dans les choses, une élection. A l'aide de ces deux principes et des déductions qui s'ensuivent, le monde et Dieu, d'après Leibniz, s'expliquent très-aisément.

Et d'abord, qu'est-ce que le monde? un composé. Que sont les éléments de ce composé? des substances. Qu'est-ce qu'une substance? Tout le Leibnizianisme gît précisément dans la définition de la substance.

La substance est-elle la pensée? Nullement; car cette

définition ne s'appliquerait qu'à une sorte de substances. D'ailleurs la pensée suppose un sujet pensant et n'est qu'un attribut. Enfin la pensée, parce qu'elle est passive, se résout en un pur phénomène.

La substance est-elle l'étendue? Pas davantage; car cette définition ne conviendrait qu'à une sorte de substances. D'ailleurs l'étendue suppose un sujet étendu et n'est qu'un attribut. Enfin l'étendue, parce qu'elle est passive, se résout en un pur phénomène.

Qu'est-ce donc que la substance?

La substance, dit Leibniz, est une force. Aristote l'appelait entéléchie. Indivisible et simple, Leibniz l'appelle une monade, et c'est dans la conscience de son propre être qu'il en découvre la première et exacte idée.

Ainsi, il n'y a ni esprit, ni matière; il n'y a que des substances, et toute substance est une force, puissance moyenne entre la virtualité et l'acte, une monade.

Or, que l'esprit soit une monade, c'est-à-dire une force indivisible et simple, cela se conçoit. Mais que la matière soit une monade, c'est ce qu'il est plus difficile d'accorder.

On distingue, répond Leibniz, deux espèces de matière: une matière première et une matière seconde.

La matière première n'est qu'un manque d'être.

La matière seconde, ou le composé, n'est qu'un agrégat de monades subalternes, qui se viennent grouper autour d'une monade centrale.

Toute monade en effet est douée de perception et d'une tendance qui la pousse à passer d'une perception à une autre perception. De là l'appétition, qui devient cohésion dans les monades, d'où résulte la matière seconde.

Encore une fois, il n'y a au monde ni esprit, ni matière; il n'y a que des substances. Toute substance est une monade; toute monade est une force; toute force est une cause.

Mais évidemment, dans le monde la monade, qui est une force, qui est une cause, n'est qu'une cause seconde.

Par conséquent, au-dessus des monades qui constituent le monde, il y a une force, une cause première, une mo-

nade des monades, qui est Dieu. De la sorte, conclut Leibniz, la physique est puisée à la source des attributs divins. De la sorte, ajoute-t-il encore, on peut dire « qu'il y a de la géométrie, de l'harmonie, de la métaphysique, de la morale partout. »

Leibniz, au mécanisme de Descartes a donc substitué un dynamisme fécond. Il poursuit l'explication de l'univers ainsi conçu.

Et déjà il est manifeste que les monades, causes, forces secondes, diffèrent entre elles. Mais Leibniz met ce fait dans un plus grand jour, à l'aide du principe des indiscernables, lequel n'est qu'une application du principe de la convenance, ou du meilleur. En effet, s'il y avait deux monades identiques l'une à l'autre, Dieu n'aurait pas eu de raison pour créer l'une plutôt que l'autre. Toutes les monades diffèrent donc entre elles, et, malgré les apparences, offrent à qui sait considérer les choses, de quoi être discernées.

Non-seulement les monades diffèrent entre elles, mais, de plus, leur diversité est hiérarchie. Au principe des indiscernables se lie le principe de la continuité. Car la nature ne fait pas de saut : « *Natura non facit saltum.* » Toutes les monades se subordonnent, s'enchaînent, conspirent pour la vie totale de l'univers.

« Comme tout se meut, s'écriait Goethe, traduisant dans les vers du *Faust* les conceptions de Leibniz, comme tout se meut pour l'œuvre universelle! Comme toutes les activités travaillent et vivent l'une dans l'autre! Comme les forces célestes montent et descendent et se passent de mains en mains les seaux d'or; et, incessamment portées du ciel à la terre sur leurs ailes d'où la bénédiction s'exhale, remplissent l'univers d'harmonie! »

Sous le principe de la continuité succombent et le système atomistique d'Épicure et l'automatisme des Cartésiens. Car la force, la cause, la monade est partout.

Elle est dans les minéraux, la cohésion.

Elle est dans les végétaux, la végétation, c'est-à-dire une espèce d'âme.

Elle est l'âme dans les animaux.

Elle est l'âme dans l'homme.

Il n'y a pas d'*hiatus* dans la nature. Il y a une échelle des êtres. La force, la cause, la monade est partout où est la substance, et partout où est la monade est l'âme, qui va se développant et grandissant par des intervalles habilement ménagés, du minéral à la plante, du végétal à l'animal, et de l'animal à l'homme. Car Leibniz a connu, ou du moins soupçonné ces êtres intermédiaires, le polype par exemple, dont la science comparée a, depuis, constaté l'existence et qui assurent à la trame de la création une indissoluble unité.

Est-ce à dire que les âmes, celle de l'homme surtout et celle de l'animal soient égales? En aucune manière. Le principe des indiscernables et le principe de la continuité s'y opposent.

Toutes les monades sont comme des âmes ; toutes les monades ont des perceptions ; toutes les monades, semblables à autant de miroirs, reflètent l'univers, de telle façon que qui saurait lire dans un grain de sable, y découvrirait le monde entier. Mais chaque monade réfléchit l'univers à sa manière, et les perceptions, qui deviennent aperceptions, quand elles sont distinctes, n'ont pas, dans toutes les monades, la même clarté. Chez l'homme même, c'est la clarté de l'aperception qui fait l'idée et l'obscurité de la perception la passion. Sourdes et obscures dans l'animal, les perceptions ne lui constituent qu'une sorte d'intelligence empirique. A des idées incomparablement plus claires l'homme joint la raison, la liberté, la conscience. Si l'animal peut être défini une force, l'homme doit être défini une force qui a conscience d'elle-même, « *vis sui conscia.* »

Cette différence de dignité, qui devient une différence de nature, n'est pas, pour les monades, la seule différence. Elles diffèrent, en outre, par leur destinée.

Toutes les monades, il est vrai, sont indestructibles. Car, une fois créées par la bonté de Dieu, il suffit, pour qu'elles durent, qu'elles ne soient pas anéanties. Or l'anéantissement exigerait un miracle, à quoi s'oppose cette même bonté de Dieu. Mais de l'indestructibilité à l'immortalité il

y a loin. L'indestructibilité, c'est la permanence de la monade sans conscience; l'immortalité, c'est la permanence de la personnalité, qui, capable de mérite et de démérite, jouit de la récompense, ou souffre du châtiment. C'est pourquoi l'immortalité reste le privilége de l'homme, citoyen de cette république des esprits, dont Dieu est le roi et le père. Et Leibniz, dans l'immortalité dont il parle, ne sépare point le corps de l'âme.

Il faut suivre jusqu'au bout les beaux développements, quoique désormais hasardés peut-être, de la métaphysique Leibnizienne.

L'univers est peuplé d'un nombre infini de monades. Car, de cela seul que cette infinité est possible, elle est. Il n'y a pas de vide ; c'est le plein qu'il faut affirmer. Le temps n'est autre chose que la simultanéité des existences. L'espace consiste uniquement dans le rapport des corps juxtaposés.

D'ailleurs ce n'est pas successivement que Dieu a créé les monades. C'est tout d'un coup et toutes à la fois qu'il les a appelées à l'existence.

Qu'est-ce donc que la génération des monades et qu'est-ce que leur mort?

La génération est le déploiement, l'épanouissement de la monade.

La mort, au contraire, se produit, lorsque la monade se reploie et se concentre en elle-même.

Et de même que de la génération naît la mort, de la mort naît la vie. En effet, s'il n'y a pas métempsycose, il y a du moins métamorphose, et, par sa mort, comme par un élan, la monade prélude à d'incessants progrès.

A interpréter rigoureusement la doctrine, ici un peu indécise, de Leibniz, il semble que des degrés inférieurs de l'être toute monade s'achemine aux degrés supérieurs de l'être. La monade humaine elle-même ne serait qu'une monade perfectionnée, qui, au delà de cette vie terrestre, et, à travers de nouvelles évolutions, atteindrait des perfectionnements nouveaux. Toujours est-il qu'au-dessus des monades humaines, Leibniz reconnaît des monades beaucoup plus

parfaites. Engagée, par sa nature même, dans un progrès infini, l'infinie hiérarchie des monades tend à s'élever sans cesse vers la monade infinie.

Telle est dans sa simplicité à la fois et sa majesté la théorie des substances que Leibniz propose. Cet ordre, cette harmonie, cette conspiration du tout le ravit, le transporte. Il croit avoir tout expliqué. Mais, au moment où il pensait avoir atteint le port, voici qu'il se trouve rejeté en pleine mer. Ce n'est pas assez en effet d'avoir pénétré la nature des substances ; il est nécessaire d'en déterminer les rapports.

Quels sont les rapports des substances, des monades entre elles? Quels sont, en particulier, dans l'homme, les rapports de la monade qui est l'esprit et de la monade qui est le corps?

Leibniz déclare que les monades sont renfermées en elles-mêmes. Elles n'ont point, dit-il, de fenêtres sur le dehors. Les monades, d'un autre côté, par cela même qu'elles sont toutes différentes les unes des autres, ne peuvent exercer les unes sur les autres aucune influence. Car il n'y a que le semblable qui puisse agir sur le semblable. Elles renferment, chacune en soi, toute la série de leurs développements. C'est pourquoi Leibniz remarque que le présent est plein du passé et gros de l'avenir.

Ainsi isolées, comment les monades seront-elles rapprochées, mises en communication et en action? Descartes avait entrevu la solution de ce problème délicat, lorsqu'il professait que Dieu a mis, une fois pour toutes, dans l'univers une quantité de mouvement toujours la même. Il s'est trompé, en imaginant que l'homme a le pouvoir de modifier ce mouvement, à peu près comme un cavalier dirige un cheval.

Ni la quantité, ni la direction du mouvement ne varie.

Cela posé, Leibniz, pour expliquer les rapports de l'âme et du corps, aura recours à la comparaison de deux horloges, qui doivent marquer la même heure.

Ou ces deux horloges marqueront la même heure, parce que le balancier de l'une sera joint au balancier de l'autre.

C'est l'hypothèse de l'influx physique, ou de l'influence réciproque.

Ou ces deux horloges marqueront la même heure, parce que l'horloger ira sans cesse de l'une à l'autre pour les régler et les faire marcher d'accord. C'est l'hypothèse des causes occasionnelles.

Ou enfin ces deux horloges marqueront la même heure, parce que l'horloger, en les construisant, aura été assez puissant pour déterminer à l'avance la série de leurs mouvements et en assurer la corrélation. C'est l'hypothèse de l'harmonie préétablie.

La première hypothèse n'explique rien.

La seconde fait de Dieu un ouvrier malhabile, qui est sans cesse obligé de retoucher son ouvrage.

C'est à la troisième que s'arrête Leibniz, et ce pénétrant génie, qui a merveilleusement démontré que la vraie liberté ne consiste pas dans la liberté d'indifférence, non plus que la liberté ne succombe à l'influence des motifs, ce pénétrant génie ne s'aperçoit pas que l'hypothèse de l'harmonie préétablie ruine la liberté. Aussi bien, qu'est-ce, dès lors, pour Leibniz que la liberté ? Suivant lui, afin qu'un acte soit libre, trois conditions sont nécessaires. Il faut que l'acte soit compris, qu'il soit contingent, qu'il soit spontané, c'est-à-dire que l'agent n'ait pris qu'en soi-même le principe de son action. Évidemment, à une telle définition de l'acte libre, il ne manque qu'une seule chose, à savoir la liberté même ! Et Leibniz pouvait bien comparer la volonté qui se détermine à l'aiguille aimantée, qui invariablement se tourne vers le nord.

Ainsi Leibniz, qui au mécanisme de Descartes a opposé le dynamisme, retombe, sans le vouloir et sans se l'avouer, dans le mécanisme.

Ainsi Leibniz, qui, à travers la doctrine de Spinoza, reportait jusqu'à la doctrine de Descartes ses attaques, reprend les expressions les plus malsonnantes de Descartes et de Spinoza.

Descartes avait parlé de l'homme-automate.

Spinoza avait appelé l'homme un automate spirituel.

Leibniz, à son tour, reproduit la même qualification. « L'homme, dit-il, est un automate spirituel. »

C'est ici qu'il faut se donner le spectacle de la force et de la faiblesse de l'esprit humain ! A l'univers mort de Descartes, à l'univers-Dieu de Spinoza, Leibniz a substitué un monde substantiel de créatures, « fulgurations de la Divinité ; placées entre la création qui a eu lieu, parce que Dieu est bon ; et l'annihilation qui n'aura pas lieu, parce que Dieu est bon. » Et voilà que pour vouloir pousser trop avant l'explication des choses et accommoder la théorie aux exigences de la réalité, tout croule et l'on retombe dans les mêmes abîmes, d'où l'on s'était efforcé de sortir.

Toutefois, à ne prendre la philosophie Leibnizienne qu'au point même où nous sommes parvenu, elle n'en est pas moins, à beaucoup d'égards, une utile réformation du Cartésianisme.

Leibniz en effet a mis dans une pleine lumière l'essentielle notion de force, qui est la notion même de substance. Il a montré tout ce qu'il y a de fécond dans le principe de la convenance et du meilleur. Il a confirmé, en le renouvelant, le principe scolastique de la continuité. En un mot, dans l'explication du monde, il n'a guère échoué que lorsqu'il a prétendu rendre compte de la communication des substances et pénétrer trop avant leur nature.

Voyons maintenant quelle idée Leibniz s'est faite de Dieu et des rapports de Dieu avec le monde.

LII

LEIBNIZ

Leibniz déclarait que la philosophie de Descartes était l'antichambre de la vérité. Nous venons de voir comment il a cherché lui-même à pénétrer dans l'intérieur des choses.

Posant à priori le principe de contradiction, dont Descartes avait fait le ressort unique de sa méthode, et le principe de la convenance, des causes finales, de la raison suffisante ou du meilleur, que Descartes, suivant lui, avait méconnu ou négligé; Leibniz, dans la notion de sa propre âme prenant la notion de force, définit toute substance une force et toute force une monade.

Ces deux principes, cette définition de la substance lui servent à expliquer tous les développements de la philopsohie.

Du principe de la convenance se déduit d'abord le principe de l'identité des indiscernables. Si deux substances étaient identiques, elles ne pourraient se discerner et Dieu n'aurait eu aucune raison suffisante pour créer l'une plutôt que l'autre. Par conséquent, il y a dans l'univers une infinie variété.

Mais cette variété n'est pas confusion. En effet, au principe de l'identité des indiscernables s'ajoute le principe de la continuité, « *Non est vacuum formarum.* » Qu'on ne parle plus d'atomes, ni d'automatisme. Il n'y a que des substances, des forces, des monades, qui se succèdent et se superposent comme par degrés, depuis le minéral jusqu'au végétal, depuis le végétal jusqu'à l'animal, depuis l'animal jusqu'à l'homme, depuis l'homme jusqu'à des êtres certainement plus parfaits, quoiqu'il ne nous soit pas donné de les connaître. Miroirs vivants de l'univers, toutes indestruc-

tibles, mais non pas immortelles, ce qui est le privilége de l'âme humaine, les monades forment une hiérarchie, dont tous les éléments tendent à un incessant progrès, conspirent, concourent à la vie universelle, σύμπνοια πάντα, comme disait Hippocrate.

Cependant les difficultés renaissent, lorsque de la considération des substances on passe à la considération des rapports des substances entre elles. Les monades en effet n'ont pas de fenêtres sur le dehors; en elles, comme en un germe, sont compris tous leurs déploiements ultérieurs; toutes différentes entre elles, elles ne sauraient exercer les unes sur les autres aucune action. C'est pourquoi on a imaginé, pour expliquer les rapports de l'âme et du corps, la théorie de l'influx physique que Leibniz rejette comme une fin de non-recevoir. La théorie des causes occasionnelles s'éloigne moins de la vérité. Mais la vérité complète ne se trouve, à en croire Leibniz, que dans l'hypothèse de l'harmonie préétablie.

Et Leibniz, tout infatué de cette hypothèse, ne s'aperçoit pas qu'elle détruit la liberté et ruine jusque dans sa base la construction qu'il avait élevée avec tant d'efforts, de sagacité et de génie. Au mécanisme de Descartes il avait opposé le dynamisme; du dynamisme il retombe dans le mécanisme. Avec Platon, il avait défini l'âme une force vive, τό αὐτοκίνητον; il en revient, avec Descartes, avec Spinoza, à l'appeler un automate spirituel. Pour lui aussi, au-dessus de ce monde, de soi impuissant, apparaît Dieu, qui est le seul acteur.

Comment Leibniz démontre-t-il l'existence de Dieu? Et de quelle manière détermine-t-il les attributs de Dieu? Comment concilie-t-il ces attributs entre eux? Et de quelle sorte a-t-il compris les rapports de Dieu et du monde? Telles sont les nouvelles faces du Leibnizianisme que nous avons à envisager.

Leibniz, avec les conciliantes dispositions de son génie, n'hésite pas à reconnaître « que tous les moyens employés sont bons pour prouver l'existence de Dieu. » Mais il prétend découvrir, dans l'hypothèse même de l'harmonie pré-

établie, une preuve aussi nouvelle qu'inattendue de cette essentielle vérité. Car, s'il est à la fois constant et qu'il y a entre les opérations de notre âme et de notre corps harmonie, et que cette harmonie ne vient pas de nous, il reste qu'elle ait pour auteur Dieu lui-même.

Cette preuve de l'existence de Dieu est une application du principe de la raison suffisante. Les preuves qui suivent résultent du principe de la raison suffisante et du principe de la continuité combinés.

Comment en effet remonter sans cesse d'une monade à une monade supérieure et ne pas s'arrêter enfin à une monade des monades, qui, au-dessus d'elle, n'en suppose et n'en admette plus aucune autre?

Comment, de même, remonter sans cesse de cause en cause et ne pas s'arrêter enfin à une cause suprême, qui, cause de tout ce qui est, soit en même temps à elle-même sa propre cause?

Cette monade des monades, cette cause suprême, évidemment c'est Dieu.

Ce n'est pas tout. Qu'est-ce que penser à soi, sinon penser à l'être? Et qu'est-ce que penser à l'être, sinon penser à l'immatériel, à l'éternel et à Dieu?

Telle est effectivement la nature de l'âme. Ceux qui l'ont assimilée à une table rase se sont grossièrement trompés. Toute monade est pleine du passé, grosse de l'avenir, et, dans le présent, chargée de virtualités. Ces virtualités n'éclateront pas toutes peut-être, et, pour qu'elles se manifestent, les impressions du dehors sont nécessaires. Mais qu'on ne dise pas qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait auparavant passé par les sens, ou, à tout le moins, qu'on excepte l'entendement lui-même. « *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.* » L'entendement est inné à soi-même, et les idées qui le constituent sont dans l'âme humaine comme autant de linéaments et de contours déterminés, que, plus tard, le contact de l'expérience mettra en saillie; à peu près de même que si, à l'avance, était dessinée dans un bloc de marbre la statue d'Hercule ou d'Apollon. L'artiste n'aurait plus qu'à

la dégager avec son ciseau et à la nettoyer par la polissure. Or, ces idées constitutives, ces notions premières, où trouver leur raison d'être ailleurs qu'en Dieu? Dieu est la région, le lieu, le principe des idées.

On reconnaît aisément, dans ces preuves de l'existence de Dieu exposées par Leibniz, les preuves mêmes proposées par Descartes. C'est la preuve à posteriori, qui se tire de l'existence des êtres contingents; c'est la preuve à priori, qui n'est autre chose que l'observation en nous de l'idée de l'infini.

Leibniz n'a pas même voulu omettre la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'être parfait. Descartes avait renouvelé cette preuve de saint Anselme. En l'empruntant lui-même à Descartes, Leibniz prétend la corriger. Et d'abord, à l'idée de l'être parfait, il substitue l'idée de l'être nécessaire, se dégageant ainsi, au préalable, des difficultés que l'on rencontre lorsqu'on veut concilier entre eux les attributs de Dieu. Il remarque ensuite qu'à l'idée de l'être nécessaire il faut ajouter l'idée de sa possibilité. Or l'être nécessaire est possible; car s'il ne l'était pas, aucun être ne serait possible. Donc l'être nécessaire est.

C'est moins là d'ailleurs, sans doute, un syllogisme en forme qu'un mode d'exposition détournée de la preuve à priori, à quoi s'ajoute, en la déterminant, la preuve à posteriori.

Si Leibniz, en effet, a donné une nouvelle force aux preuves Cartésiennes de l'existence de Dieu, c'est en les retrempant aux sources vives de l'expérience, et singulièrement de l'expérience psychologique. De là vient aussi qu'en même temps qu'il établit que Dieu est, il découvre ce qu'est Dieu. « Il n'y a rien, dit-il, de plus parfait que Dieu, ni rien de plus charmant. Pour l'aimer, il suffit d'en envisager les perfections; ce qui est aisé, parce que nous trouvons en nous leurs idées. Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes; il est un océan dont nous n'avons reçu que des gouttes; il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque beauté; mais elles sont tout entières en Dieu. L'ordre, les proportions,

l'harmonie nous enchantent; la peinture et la musique en sont des échantillons; Dieu est tout ordre; il garde toujours la justesse des proportions, il fait l'harmonie universelle; toute la beauté est un épanchement de ses rayons. »

Ainsi Leibniz s'élève de la connaissance de l'âme à la connaissance de Dieu. « Les attributs de Dieu, dit-il encore, sont en nous par la suppression des limites de nos perfections, de même que dans un globe est l'idée d'étendue. »

Et, sans essayer d'énumérer, ce qui est impossible, tous les attributs de Dieu, il s'arrête à considérer la puissance de Dieu, qui va à l'être; son intelligence qui va au vrai; sa volonté qui va au bien.

En premier lieu, Dieu est intelligent puisque l'homme est intelligent. Mais l'intelligence de Dieu n'est sujette à aucune des imperfections qui resserrent, obstruent, offusquent l'intelligence humaine. Elle est pleine; elle est intuitive. Et ici, Leibniz se trouve nécessairement en présence de la contradiction qui déconcerte toute philosophie. Car si Dieu voit toutes choses d'une seule et immédiate intuition et qu'au regard de son intelligence il n'y ait ni présent, ni futur, ni passé, que devient la liberté humaine et la responsabilité de nos actions? Descartes, et, avec lui, Bossuet, faisant appel au sentiment vif et interne que nous avons de notre liberté, maintenaient que nous sommes libres et que Dieu est prescient, encore que nous ne sachions pas comment ces deux vérités se concilient.

Préoccupé qu'il est par ses propres inventions, Leibniz décline, comme une illusion, le sentiment que nous avons de notre libre arbitre. La spontanéité, l'intelligence, la contingence, voilà, d'après lui, les vrais éléments de la liberté, et, distinguant du reste, à bon droit, ce qui est nécessaire de ce qui est déterminé et de ce qui est certain, il s'imagine prouver l'accord de la liberté humaine et de la prescience divine précisément par ce qui ruine la liberté, par l'hypothèse de l'harmonie préétablie !

Leibniz réussit mieux à concilier la liberté de Dieu et son immutabilité. Descartes professait que, sous peine de

faire de Dieu un Jupiter ou un Saturne, on doit reconnaître que toute vérité dépend du libre décret de Dieu. Mais, attribuer à Dieu une telle liberté d'indifférence, n'est-ce pas tomber dans l'anthropomorphisme, concevoir Dieu à l'image d'un despote, donner gain de cause aux Manichéens ? D'un autre côté, on renouvelle le Spinozisme, qui n'est pas moins détestable, lorsqu'on admet en Dieu une nécessité de manifestation analogue à celle qui fait que le demi-cercle ne peut comprendre que des angles droits. Leibniz distingue donc deux espèces de nécessités, une nécessité métaphysique qui est fatalité et qu'il nie de Dieu, et une nécessité morale qui est convenance et qu'il affirme de Dieu. Il tient, par conséquent, qu'il y a des vérités éternelles, des lois plus inviolables que le Styx. Dieu conforme son action à ces lois et c'est là ce qui fait l'excellence, la sagesse, la perfection de son ouvrage.

Et cependant, au train dont va le monde, ne dirait-on pas qu'il a été créé au hasard, qu'il marche comme à l'aventure et que Dieu est complétement indifférent à ses destinées? Aussi, après avoir cherché à concilier les attributs de Dieu entre eux ou avec la liberté humaine, Leibniz a-t-il à démontrer que ces mêmes attributs ne sont pas incompatibles avec l'existence du mal.

Leibniz observe tout d'abord « que s'il ne faut pas facilement être du nombre des mécontents dans la république où l'on est, il ne le faut point être du tout dans la cité de Dieu, où l'on ne le peut être qu'avec injustice. »

Le mal en effet est beaucoup moindre que ne le supposent nos plaintes passionnées. Et la preuve, c'est qu'il y a beaucoup moins de prisons ou d'hôpitaux que d'autres maisons

Si l'élévation de quelques heureux criminels excite nos murmures, songeons que leur élévation même est comme une sorte de pilori. Aussi bien, d'illustres exemples témoignent jusqu'à l'évidence que souvent,

« Aux yeux de l'univers le Ciel se justifie. »

Le mal d'ailleurs n'est-il pas nécessaire pour nous faire

apprécier le bien? La nuit donne son prix à la lumière, et la maladie son prix à la santé.

Il est si vrai que la somme du bien l'emporte de beaucoup sur la somme de nos maux, qu'arrivé au terme de son existence, il n'est pas d'homme, Achille, ou un bûcheron, qui ne préférât à la mort les vicissitudes qu'il aurait déjà traversées.

Enfin, incriminer la Providence, n'est-ce pas tomber dans un insupportable orgueil; préférer notre sagesse à la sagesse même de Dieu; renouveler le ridicule excès de ce roi de Castille, qui déclarait que si Dieu l'avait appelé à ses conseils, l'univers aurait été mieux ordonné?

Toutefois, pour exagéré que soit d'ordinaire le mal, il n'en existe pas moins et il faut l'expliquer.

Les anciens le rapportaient à la matière, qu'ils croyaient éternelle. Quelle qu'elle soit, cette explication échappe aux modernes, qui admettent la création.

C'est dans la nature idéale de la créature que Leibniz découvre l'origine du mal. L'infini en effet ne pouvait créer un infini. Nécessairement finie, la créature offre donc un manque, un défaut, une imperfection inévitable. De là, en elle, le mal métaphysique, qui entraîne après soi le mal moral et le mal physique. Car il est clair que si la créature n'était pas imparfaite, elle ne serait pas non plus sujette au péché et à la douleur.

Mais si le mal moral et le mal physique sont des conséquences possibles du mal métaphysique, faut-il donc y voir des conséquences nécessaires? Et dans le mal moral et le mal physique, n'y a-t-il rien qui contredise la puissance, la sagesse et la bonté de Dieu?

Ainsi, premièrement, s'il est hors de doute que Dieu fait dans toute action le fond de l'acte, ne s'ensuit-il pas avec évidence que Dieu coopère à ce qu'il y a de mal dans nos actions? Non certainement, répond Leibniz; car le mal n'est rien d'effectif; c'est purement un manque d'être. Considérez deux bateaux, diversement chargés, qui descendent le cours d'une rivière. C'est le courant de la rivière qui cause leur mouvement; c'est leur matière qui, propor-

tionnellement à la masse, produit en chacun le retardement. C'est Dieu, de même, qui fait l'être de nos actions, et c'est de nous que vient leur manque d'être.

Secondement, si l'idée même de Dieu implique que Dieu connaît à l'avance les futurs, n'était-il pas conforme à sa sagesse et à sa bonté d'empêcher les actions mauvaises? Or, loin de là; il les autorise, il les prépare, il s'en fait la cause immédiate, en dotant l'homme de la liberté, avec laquelle l'homme se blesse si souvent soi-même.

Leibniz répond que Dieu ne veut jamais le mal; que simplement il le permet.

Dieu en effet n'agit point par des voies particulières, mais par des voies générales; ou, du moins, les voies particulières sont comprises par lui dans les voies générales. Les miracles, les prières et leurs effets, il a tout déterminé à l'avance, et, pour ainsi dire, tout étroitement enchaîné dans l'acte unique de la création. Antécédemment, Dieu veut donc le bien; mais conséquemment il veut le meilleur, et c'est pourquoi il permet quelquefois le mal comme condition d'un plus grand bien. L'optimisme est le couronnement de la théodicée Leibnizienne.

L'optimisme est-il le vrai? Devons-nous, d'une voix résignée tout ensemble, reconnaissante, pleine d'espoir, répéter avec Leibniz que non-seulement tout est bien, mais que tout est pour le mieux? Ou, au contraire, en redisant avec Voltaire que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles, faut-il nous laisser emporter à une amère ironie, instinctives quoique impuissantes représailles contre un Aristophane céleste, qui se jouerait impitoyablement de nous?

LIII

LEIBNIZ

Tout l'optimisme se ramène aux deux propositions suivantes :

1° Il y avait, avant la création, une infinité de mondes possibles et prétendant à l'existence.

2° Parmi tous ces mondes possibles, Dieu a choisi le meilleur et c'est précisément celui où nous sommes.

Ruiner ces deux propositions, c'est détruire l'optimisme.

Les défendre, c'est le maintenir.

Parmi les philosophes qui ont combattu l'optimisme, Bossuet et surtout Fénelon comptent au premier rang. Et voici comment ils argumentent.

Premièrement, il n'est pas vrai qu'il y eût, avant la création, une infinité de mondes possibles et prétendant à l'existence. En effet, Dieu est tout ordre; or l'ordre règle tout invinciblement; Dieu n'a donc pas choisi entre plusieurs mondes possibles ; celui-là seul était possible qu'il a créé ; tout autre était impossible.

Secondement, il n'est pas vrai non plus qu'entre tous les mondes possibles, Dieu ait choisi le meilleur. Car, en admettant cette vaine possibilité qu'on imagine, l'idée d'un meilleur, à tout le moins, est parfaitement chimérique; tous les mondes possibles étant finis et tous les finis se trouvant égaux à l'égard de l'infini.

D'ailleurs prétendre que Dieu a dû choisir, n'est-ce pas lui imposer une nécessité et compromettre sa liberté ?

Et affirmer qu'il a dû choisir, comme le meilleur, précisément le monde où nous sommes, n'est-ce pas avilir sa puissance? Ce monde en effet n'abonde-t-il pas en im-

perfections de toute sorte? Ne serait-il pas aisé de concevoir un monde beaucoup meilleur? Et par delà ce monde meilleur, un monde meilleur encore et ainsi de suite à l'infini?

A cette argumentation, Leibniz répond avec Malebranche.

Et d'abord, pour rétablir la première proposition, on n'a qu'à distinguer en Dieu l'intelligence et la puissance. « Dieu qui a en lui la puissance de produire le plus parfait, à plus forte raison, a la puissance de produire le moins parfait : quoique l'ordre ne lui permette pas de s'arrêter à certains degrés inférieurs de perfection, il ne laisse pas de les voir distinctement et de les tenir en sa puissance. Ce n'est pas par impuissance, mais par souveraineté de perfection, que Dieu ne produira jamais le moins parfait. » En effet, « la puissance et la volonté sont des facultés différentes et dont les objets sont différents ; aussi c'est les confondre que de dire que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut. Dieu peut produire tout possible ou ce qui n'implique pas contradiction, mais il veut produire le meilleur entre les possibles. »

Il est également vrai que le meilleur des mondes possibles qu'affirme l'optimisme n'est pas une conception absurde et chimérique. Les adversaires de l'optimisme le reconnaissent implicitement eux-mêmes, lorsque, pour mettre à néant l'idée de plusieurs mondes possibles, ils déclarent que « la sagesse et l'essence infiniment parfaite de Dieu exigent toujours invinciblement l'ouvrage le plus parfait, tout autre dessein que celui que Dieu a exécuté étant contraire à l'essence divine, et par conséquent absolument impossible. »

Qu'on n'objecte point que « Dieu voit les choses les plus inégales égalées en quelque façon, c'est-à-dire également rien, en les comparant à sa hauteur souveraine. » Car il s'ensuivrait que Dieu aurait créé le monde sans motif. Que si l'on n'ose soutenir une pareille assertion, il faut avouer que le même motif qui a porté Dieu à créer le monde, l'a porté aussi à le créer le meilleur qu'il se pouvait. Ce sont les adversaires de l'optimisme qui ravilissent la liberté divine, parce qu'ils en font une liberté d'indifférence, ca-

pricieuse, arbitraire, partant despotique. L'optimisme, au contraire, l'exalte et en conçoit une idée aussi exacte que haute, en proclamant la liberté de Dieu une liberté réglée et toujours en accord avec la sagesse de Dieu.

Ce sont les adversaires de l'optimisme, de même, qui annulent la puissance de Dieu et la réduisent à une impuissance véritable. Car, suivant leurs principes, bien loin que Dieu ne puisse produire que le plus parfait, il reste qu'il ne peut jamais produire le plus parfait, puisqu'il peut toujours ajouter quelque degré de perfection à toute perfection déterminée. L'optimisme, au contraire, soutient la puissance infinie de Dieu.

En effet, après avoir posé qu'entre tous les mondes possibles Dieu a dû choisir le meilleur, ce qui était non pas nécessité, mais convenance; lorsque l'optimisme déclare qu'effectivement le monde où nous sommes est le meilleur des mondes possibles, il ne s'agit ni de l'homme seulement, ni de notre globe seulement, ni de l'univers considéré seulement à tel ou tel moment de la durée. Subordonner, sur la terre, toutes choses à l'homme, c'est, remarque Leibniz, suivre une maxime fort décriée. « Si vous jugez des ouvrages de Dieu uniquement par rapport à vous, disait Malebranche, vous blasphémerez bientôt contre la divine Providence. » Leibniz ajoute même qu'encore qu'un homme soit préférable à un lion, il n'est pas sûr que Dieu préfère un seul homme à toute la race des lions.

D'une autre part, réduire tout l'univers au globe que nous occupons est encore plus insensé. Car, que les planètes autres que la terre soient habitées ou qu'elles ne le soient pas, il n'en reste pas moins certain qu'il y a un nombre inconcevable de génies et peut-être encore d'autres créatures raisonnables, esprits purs, animaux immortels, approchant de ces esprits.

Enfin, non-seulement il est nécessaire de prendre l'univers dans son ensemble, mais il le faut considérer dans toute la série de ses déploiements passés, actuels et futurs; gigantesque épopée aux épisodes innombrables; immense concert dont les créatures ne sont que des notes fugitives;

germe fécond, dont le développement inépuisable, indéfini, n'atteint jamais l'infini, mais y tend sans relâche. Et ici, « qu'on ne dise pas, observe Leibniz, qu'il est impossible de produire le meilleur, parce qu'il n'y a point de créature parfaite, et qu'il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui se peut dire d'une créature, ou d'une substance particulière, qui peut toujours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliqué à l'univers, lequel, devant s'étendre par toute l'éternité future, est un infini. » — « La chaîne des êtres aboutit à Dieu, parce qu'il la tient, non parce qu'il la termine; mais elle y aboutit. » D'ailleurs, tout est lié dans le monde; tout est d'une pièce, comme dans l'Océan. Et c'est pourquoi le mal y est quelquefois la condition du bien. Mais, tout compté et rebattu, ce monde, en définitive, est le meilleur des mondes possibles. Dieu, qui veut antécédemment le bien, conséquemment a voulu en effet le meilleur. L'optimisme est le vrai.

L'optimisme, aussi bien, se pose à priori et se déduit de la seule considération de Dieu.

Chose remarquable en effet! Ce sont les adversaires de l'optimisme qui compromettent les attributs de Dieu, qu'ils prétendent sauver. C'est l'optismisme qui les sauve, tandis qu'on l'accuse de les ruiner.

Les adversaires de l'optimisme compromettent les attributs de Dieu, qu'ils prétendent sauver. Car la liberté de Dieu leur devient une liberté d'indifférence, puisque rien ne la détermine; sa puissance une impuissance véritable, puisqu'elle ne saurait produire le plus parfait; sa volonté, une décision, pour nous obscure et odieusement arbitraire, puisqu'elle n'est plus l'indéfectible bonté et la manifeste sagesse.

L'optimisme sauve les attributs de Dieu, tandis qu'on l'accuse de les ruiner. Car en affirmant que Dieu a créé le meilleur des mondes possibles, du même coup et nécessairement l'optimisme reconnaît que l'intelligence, que la puissance, que la volonté divines vont au meilleur, c'est-à-dire qu'elles sont parfaites.

Ses principes ont suffi à Leibniz pour arriver à cette belle doctrine.

Au nom du principe de contradiction, il a pu soutenir qu'il y avait avant la création une infinité de mondes possibles, prétendant à l'existence.

Au nom du principe de la raison suffisante, il a pu soutenir que, s'il n'y avait rien de meilleur, Dieu n'aurait rien produit et qu'ainsi il a produit le meilleur.

Au nom du principe de la continuité, il a pu soutenir que le monde est « la suite et la collection de toutes les choses existantes. »

L'optimisme, que la métaphysique établit de la sorte et d'une manière aussi irréfragable, serait-il donc contredit par l'expérience ?

On sait avec quelle verve désolante Voltaire a pris à tâche de le discréditer. « L'optimisme, dit-il dans ce roman de *Candide* si affligeant par sa gaieté même, l'optimisme est la rage qu'on a d'affirmer que tout est bien quand tout est mal. »

Pope, dans son *Essai sur l'homme*, avait traduit en vers, pleins d'élévation, la théorie Leibnizienne. Voltaire, dans son *Poëme sur la loi naturelle*, surtout dans son *Poëme sur le désastre de Lisbonne*, réfutait Pope et concluait moins tristement déjà et avec moins de légèreté que dans *Candide :*

> « Un jour tout sera bien, voilà notre espérance;
> Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion. »

Rousseau n'hésita pas à réfuter, à son tour, Voltaire.

« Si je ramène ces questions à leur principe commun, écrivait-il à Voltaire dans une lettre trop peu citée, il me semble qu'elles se rapportent toutes à celle de l'existence de Dieu. Si Dieu existe, il est parfait ; s'il est parfait, il est sage, puissant et juste ; s'il est sage et puissant, tout est bien ; s'il est juste et puissant, mon âme est immortelle ; si mon âme est immortelle, trente ans de vie ne sont rien pour moi, et sont peut-être nécessaires au maintien de l'univers. Si l'on m'accorde la première proposition, jamais

on n'ébranlera les suivantes; si on la nie, il ne faut point discuter sur ses conséquences. » — « Mille sujets de préférence m'attirent du côté le plus consolant et joignent le poids de l'espérance à l'équilibre de la raison. » Et Rousseau terminant d'une façon touchante : « Je ne puis m'empêcher, monsieur, disait-il, de remarquer à ce propos une opposition bien singulière entre vous et moi dans le sujet de cette lettre. Rassasié de gloire et désabusé des vaines grandeurs, vous vivez libre au sein de l'abondance; bien sûr de votre immortalité, vous philosophez paisiblement sur la nature de l'âme; et si le corps ou le cœur souffre, vous avez Tronchin pour médecin et pour ami : vous ne trouvez pourtant que mal sur la terre. Et moi, homme obscur, pauvre et tourmenté d'un mal sans remède, je médite avec plaisir dans ma retraite et trouve que tout est bien. D'où viennent ces contradictions apparentes? Vous l'avez vous-même expliqué : vous jouissez, mais j'espère, et l'espérance ennoblit tout. »

En empruntant à Leibniz la doctrine de l'optimisme, Rousseau pouvait aussi lui en emprunter la défense.

Que si en effet l'expérience semble contredire ce qu'affirme si nettement la métaphysique, Leibniz nous avertit de nous défier de notre jugement. Nos prises sont étroites, nos horizons resserrés, nos vues flottantes, et, de ce que nous apercevons quelques détails, il ne nous appartient pas de nous prononcer sur le vaste ensemble des choses.

« L'objet de Dieu a quelque chose d'infini; ses soins embrassent l'univers; ce que nous en connaissons n'est presque rien; et nous voudrions mesurer sa sagesse et sa bonté par notre connaissance; quelle témérité, ou plutôt quelle absurdité! »

Il en est de l'univers, comme d'un tableau, dont on ne découvre la beauté, que lorsqu'on se place au vrai point de perspective. « C'est comme dans ces inventions de perspective, où certains beaux dessins ne paraissent que confusion, jusqu'à ce qu'on les rapporte à leur vrai point de vue, ou qu'on les regarde par le moyen d'un certain verre ou miroir. C'est en les plaçant et s'en servant comme il faut qu'on

les fait devenir l'ornement d'un cabinet. Ainsi les difformités apparentes de nos petits mondes se réunissent en beautés dans le grand, et n'ont rien qui s'oppose à l'unité d'un principe universel infiniment parfait ; au contraire, elles augmentent l'admiration de sa sagesse, qui fait servir le mal au plus grand bien. »

De la considération du mal qui est dans le monde, passons-nous à la considération du mal qui est en nous-mêmes, Leibniz remarque avec opportunité que nous sommes d'ordinaire la cause de nos maux,

« Nostrorum causa malorum
Nos sumus ; »

qu'après tout, et malgré nos maux, mieux vaut être que n'être pas ; qu'enfin les maux sont des épreuves. Car c'est une admirable comparaison de l'Évangile qu'il faut que le grain pourrisse avant et afin de porter des épis.

Encore une fois, l'optimisme est le vrai.

Inattaquable dans les principes sur lesquels elle repose, la doctrine de l'optimisme entraînerait-elle donc après soi des conséquences dangereuses pour la morale, ou publique, ou privée ?

« On demande, disait La Bruyère, si en comparant ensemble les différentes conditions des hommes, leurs peines, leurs avantages, on n'y remarquerait pas un mélange ou une espèce de compensation de bien et de mal qui établirait entre elles l'égalité, ou qui ferait, du moins, que l'une ne serait guère plus désirable que l'autre. Celui qui est puissant, riche, et à qui il ne manque rien peut former cette question, mais il faut que ce soit un homme pauvre qui la décide. »

Et en effet, la maxime que « tout est pour le mieux, » — « que le mal n'est qu'un manque d'être, » cette maxime serait délétère, si elle avait pour objet de plonger les heureux du siècle dans une béate indifférence. Ce ne serait pas seulement la négation de toute charité, mais un invincible obstacle et comme un rémora de tout progrès.

Il y a plus ; la maxime que « tout est pour le mieux, » — « que le mal n'est qu'un manque d'être, » cette maxime

ne serait pas moins funeste aux individus qu'aux sociétés, si elle devait paralyser en nous toute activité, autoriser nos désordres, nous précipiter sur la pente de nos inclinations mauvaises.

Aussi n'est-ce point de la sorte que Leibniz entend et que doit être entendu l'optimisme. Que les sociétés tendent au progrès, c'est le but qu'elles doivent poursuivre. Que les hommes s'entr'aident, c'est une obligation qu'ils doivent remplir. Que les individus s'améliorent, c'est la fin qu'ils doivent se proposer. Mais que tous et toujours soient calmes, résignés, confiants dans la Providence, c'est le conseil suprême et l'essentiel enseignement de l'optimisme.

« Il faut, dit Leibniz, orner notre Sparte et travailler à faire du bien, sans se chagriner pourtant lorsque le succès y manque, dans la créance que Dieu saura trouver le temps le plus propre aux changements en mieux. »

Et au vrai « il n'y a rien de si élevé que la sagesse de Dieu, rien de si juste que ses jugements, rien de si pur que sa sainteté et rien de plus immense que sa bonté. »

« Le théâtre du monde matériel nous dévoile de plus en plus, en cette vie, à la lumière même de la nature, la beauté de sa construction, depuis que les systèmes du macrocosme et du microcosme ont commencé, par les inventions des modernes, à se découvrir.

« Mais la plus magnifique partie des choses, la cité de Dieu, offre un spectacle dont un jour nous serons enfin admis à connaître et à contempler de plus près la beauté, éclairés par la lumière de la gloire divine ; car ici-bas on ne peut l'atteindre que par les yeux de la foi, c'est-à-dire par une très-ferme confiance dans la perfection divine ; et plus nous comprenons que c'est non-seulement la puissance et la sagesse de l'Être suprême, mais aussi sa bonté qui agit, plus nous nous échauffons de l'amour de Dieu, plus nous nous enflammons à imiter quelque peu sa divine bonté et sa parfaite justice. »

Il y a donc un parallélisme perpétuel entre la puissance et la sagesse de Dieu, entre les causes efficientes et les causes finales. Voilà ce que nous apprend la raison.

Il y a, de même, une constante harmonie entre le règne de la nature et celui de la grâce. Voilà ce que nous enseigne la foi.

Et Leibniz ne sépare jamais la raison de la foi, la théologie de la philosophie. « La philosophie et la théologie, dit-il, sont deux vérités qui s'accordent : le vrai ne peut être ennemi du vrai, et si la théologie contredisait la philosophie, elle serait fausse. On dit que plus grand sera le désaccord de la philosophie et de la théologie, d'autant moindre sera le danger que la théologie soit suspecte. C'est tout le contraire. En vertu de l'accord du vrai avec le vrai, sera suspecte toute théologie qui contredit la raison. »

Leibniz n'a garde par conséquent de faire lutter entre elles la raison et la foi. « Comme la raison est un don de Dieu aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu. Le triomphe de cette foi pourra être comparé aux feux de joie que l'on fait après avoir été battu. »

Comme la raison n'est pas toute-puissante, qu'elle sache, en temps et lieu, se soumettre à la foi. « Nous pouvons atteindre ce qui est au-dessus de nous, non pas en le pénétrant, mais en le soutenant, comme nous pouvons atteindre le ciel par la vue et non par l'attouchement. »

Mais comme la raison n'est pas toute impuissante, qu'elle continue résolûment ses patientes investigations, où la lumière ne saurait lui manquer. « M. Bayle poursuit : qu'il faut alors se moquer de ces objections, en reconnaissant les bornes étroites de l'esprit humain. Et moi, je crois que, bien loin de là, il y faut reconnaître des marques de la force de l'esprit humain, qui le fait pénétrer dans l'intérieur des choses. Ce sont des ouvertures nouvelles, et pour ainsi dire des rayons de l'aube du jour qui nous promet une lumière plus grande. »

Si l'on se demande comment Leibniz est parvenu à concevoir une doctrine si relevée à la fois et si complète, où tout s'enchaîne et semble s'expliquer, on n'aura pas de peine à reconnaître que ce merveilleux système est comme la résultante de ses vastes pensées et de son étonnante érudition.

Leibniz en effet est le prince des éclectiques.

Il a combattu Descartes, sans doute, et les successeurs de Descartes, Malebranche et Spinoza, qui introduisent la passivité ; Hobbes et Locke qui favorisent le matérialisme ; Bayle et Pascal même qui propagent le scepticisme.

Mais, en les combattant, que ne leur a-t-il pas à presque tous emprunté? Éloigné de l'esprit de contention, d'exclusion, de parti, il a interrogé le passé, discuté toutes les théories, et, en somme, il a trouvé « que la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient. » Il s'est donc appliqué à les concilier, et, de cette étude attentive, tempérante, de toutes les doctrines,

« Floriferis ut apes in saltibus omnia libant, »

il a tiré sa propre doctrine.

Lui-même met empressement à l'avouer.

« Je crois voir, dit-il, une face nouvelle de l'intérieur des choses. Ce système paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les Scolastiques avec les Modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés, et que puis après il va plus loin qu'on n'est allé encore... Je vois toutes choses réglées et ordonnées au delà de tout ce qu'on a conçu jusqu'ici : la matière organique partout, rien de vide, de stérile ou de négligé ; rien de trop uniforme ; tout varié, mais avec ordre, et, ce qui passe l'imagination, tout l'univers en raccourci, mais d'une vue différente dans chacune de ses parties, et même dans chacune de ses unités de substance. Outre cette nouvelle analyse des choses, j'ai mieux compris celle des notions ou idées et des vérités... Je ne saurais dissimuler combien je suis pénétré maintenant d'admiration, et (si nous osons nous servir de ce terme), d'amour pour la souveraine source de choses et de beautés, ayant trouvé que celles que ce système découvre passent tout ce qu'on en a conçu jusqu'ici. »

« La considération de ce système, dit-il ailleurs, fait voir que lorsqu'on entre dans le fond des choses, on remarque

plus de raison qu'on ne croyait dans la plupart des sectes des philosophes. Le peu de réalité substantielle des choses sensibles des sceptiques ; la réduction du tout aux harmonies, aux nombres, idées et perceptions des Pythagoristes et Platoniciens ; l'un et même un tout de Parménide et de Plotin, sans aucun Spinozisme ; la connexion Stoïcienne compatible avec la spontanéité des autres ; la philosophie vitale des Cabalistes et Hermétiques qui mettent du sentiment partout ; les formes et entéléchies d'Aristote et des Scolastiques ; et cependant l'explication mécanique de tous les phénomènes particuliers, selon Démocrite et les modernes, etc., se trouvent réunis comme dans un centre de perspective, d'où l'objet, embrouillé en regardant de tout autre endroit, fait voir sa régularité et la convenance de ses parties : on a manqué par un esprit de secte, en se bornant par la réjection des autres... »

Éclectique, Leibniz n'a jamais couru risque de tomber dans le syncrétisme, parce que, le plus souvent, il a cherché son point de repère dans le sens commun, la religion, la tradition.

Éclectique enfin, Leibniz ne s'est pas contenté de réduire à l'unité les conceptions des antérieurs ; par la force de son génie, « il est allé plus loin qu'on n'était allé encore. » Aussi peut-on dire de lui justement, en lui appliquant ses propres paroles, « que, comme un autre Dédale, il nous donne des ailes pour sortir de la prison de l'ignorance et nous élever jusqu'à la région de la vérité, qui est la patrie des âmes. »

Manifestement, si comme toute doctrine humaine, la doctrine de Leibniz est imparfaite, ses imperfections viennent moins du manque de savoir que du manque d'ignorance.

Leibniz n'a pas assez su se résoudre à ignorer. Emporté par sa curieuse ardeur à tout approfondir, à tout comprendre, à rendre compte de tout, il est advenu que, plus d'une fois, il a subordonné la réalité à la spéculation. Confondant la logique et la vie, le concret et les abstractions, il a trop souvent abandonné l'observation de la conscience pour se précipiter aux déductions, et abusé, lui aussi, de

la méthode des géomètres. De là, dans son système, des parties vides, creuses et fragiles, des imaginations gratuites, des chimères inexplicables.

Mais, à côté de ces hypothèses, quelle vie, quelle substance, quelle solidité! A travers mille vues tour à tour ingénieuses ou profondes, quelles solutions admirables des quatre problèmes, à quoi se ramène toute philosophie: qu'est-ce que l'âme? que sont les idées du vrai, du beau, du bien? qu'est-ce que Dieu? qu'est-ce que la vie future?

Qu'est-ce que l'âme? Une force qui a conscience d'elle-même, « *vis sui conscia.* »

Que sont les idées du vrai, du beau, du bien? Elles sont dans l'âme ce que seraient dans une pierre des veines qui marqueraient la figure d'Hercule, préférablement à d'autres figures, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines et les nettoyer par la polissure, en retranchant ce qui les empêche de paraître. Ce sont en nous des principes éternels, régulateurs et innés.

Qu'est-ce que Dieu? La région des idées, la dernière raison des choses, le plus tendre des pères et le meilleur des rois.

Qu'est-ce que la vie future? Un splendide théâtre, où, par métamorphose, non par métempsycose, posant le masque, quittant la guenille, notre être rajeuni entrera dans « un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et à de nouvelles perfections. »

De telles réponses ne sont-elles pas en parfait accord avec le sens commun, la religion, la tradition?

De telles réponses n'impliquent-elles pas, conciliés entre eux et restaurés sur la base du Christianisme, le Platonisme, le Péripatétisme, le Cartésianisme tout entier?

De telles réponses enfin ne manifestent-elles pas, dans son plein éclat, la puissance de l'esprit humain :

« Fulgentem radiis et toto numine cinctum? »

Dans le Leibnizianisme, comme dans un étincelant miroir, comme dans un ardent foyer, convergent les rayons de vérité épars chez les antérieurs.

L'histoire de la philosophie, depuis l'antiquité jusqu'à la fin du XVIIe siècle, trouve donc dans le Leibnizianisme comme sa conclusion naturelle (1). Au delà et à partir du XVIIe siècle jusqu'à nos jours, les mêmes problèmes, malgré tout, s'éclairciront encore, et, en dépit du sophisme ou de l'erreur, la sagesse humaine recevra de notables accroissements. Mais les problèmes, en restant les mêmes, seront posés différemment. D'une part, ils seront posés, si l'on peut parler ainsi, dans le concret. Car la philosophie cessera d'être une calme et désintéressée recherche du vrai. De même qu'au XVIe siècle, beaucoup plus qu'au XVIe siècle, les questions qu'elle agite se trouveront étroitement et tumultueusement mêlées à toutes les questions religieuses, politiques, sociales, économiques du temps. D'autre part, en faisant, avant tout, de la philosophie la science de l'homme, les penseurs ramèneront finalement à la science de l'homme la science du monde aussi bien que la science de Dieu, et le point de vue psychologique où ils se placeront se changera bientôt, chez la plupart, en un point de vue ontologique et critique.

Polémique, psychologique d'abord, puis ontologique et critique, tels sont en effet les caractères que présente la philosophie du XVIIIe siècle, on dirait presque la philosophie contemporaine, en France, en Écosse, en Allemagne.

(1) Voyez notre ouvrage sur *la Philosophie de Leibniz*; 1 vol. in-8, Paris, 1860; et notre Mémoire sur les manuscrits de Leibniz, intitulé : *Une Visite à Hanovre, septembre* 1860; in-8, Paris, 1861.

LIV

CONDILLAC

Que les penseurs du XVIIIe siècle aient été, en France, avant tout, des polémistes, c'est ce qu'attestent assez les noms des plus illustres d'entre eux, un Voltaire, un Rousseau, un Diderot, un d'Alembert, un Condorcet.

Par leurs habitudes et leurs études, Montesquieu et Buffon, quoique imprégnés du même esprit de nouveauté, se rapprochent davantage de l'âge précédent. Au XVIIIe siècle, en France, la dénomination de philosophe ne se trouve-t-elle même pas synonyme de révolutionnaire (1)? Cependant, cette polémique passionnée et, sous beaucoup de rapports, subversive, n'est que la mise en œuvre de certains principes, et ces principes mêmes se résolvent presque toujours en théories grossières, confuses, contradictoires, de la nature humaine. Car, chose singulière! aucune époque n'a nourri un sentiment plus vif des droits de l'homme, et aucune époque n'a conçu de l'homme une idée plus basse. Aucune époque n'a poussé plus loin le respect, le culte, la superstition de l'expérience ; et aucune époque n'a plus vécu d'imaginations, d'utopies, d'hypothèses de toute sorte.

Or, si l'on veut connaître, je ne dis pas le métaphysicien du XVIIIe siècle (car c'est alors Turgot qu'il faudrait nommer, Turgot trop vite arraché à la science par les affaires), mais si l'on veut connaître le représentant le plus systématique, parlons exactement, le seul théoricien de l'équivoque

(1) Voyez notre écrit intitulé : *Le Dix-huitième siècle et la Révolution française*; 1 vol. in-12, Paris, 1863.

et souvent chimérique philosophie qui règne au XVIIIe siècle, ce n'est point dans les rangs des Encyclopédistes qu'on le doit chercher. Osons l'avouer, quoi qu'il en coûte. En France, ce théoricien unique, c'est ce pâle et maigre génie qui s'appelle Condillac.

Oui, si l'on veut se donner le spectacle curieux, instructif, du pédantisme psychologique à la fois et d'une fantasmagorie psychologique incroyable, il convient d'interroger Condillac. Il n'y a pas, au XVIIIe siècle, de philosophe qui ait plus instamment recommandé l'observation, et il n'y en a pas qui l'ait moins pratiquée. Amoureux de la simplicité, il se perd constamment dans l'abstraction. Ennemi déclaré de l'hypothèse, l'hypothèse reste pourtant son seul procédé. Il prétend expérimenter, et il devine ou déduit. Au lieu de faits incontestables qui nous élèvent à la connaissance des lois, il ne présente à nos yeux qu'une série de transformations algébriques. Il se persuade qu'il analyse ce qui est, et se fonde sur la synthèse la plus arbitraire. Au lieu de la réalité concrète, et complexe parce qu'elle est vivante, il n'embrasse qu'une morte et chimérique unité. Sa psychologie se réduit à la logique, et sa logique elle-même à un tissu régulier de formules, ingénieuses peut-être, mais erronées. Aussi, au lieu de l'homme véritable, dont il se flatte pourtant d'avoir pénétré la nature, il ne suscite à nos yeux qu'une sorte de fantôme fluide ou qui ne prend corps qu'à la condition de prendre rang parmi les bêtes.

La psychologie de Condillac, en un mot, est tout imaginaire. De là pour lui l'impossibilité, non reconnue mais réelle, d'arriver à la morale, à la métaphysique ; de résoudre enfin d'une manière humaine les problèmes qui intéressent le plus l'humanité. Vainement il luttera, par inconséquence ou par silence, contre ses propres principes. Cultivées par des esprits plus indépendants, plus audacieux, ses doctrines ne manqueront pas de porter leurs fruits.

Étienne Bonnot de Condillac naquit à Grenoble en 1715, d'une famille de robe. Il était frère de l'abbé de Mably. Amené par lui à Paris de très-bonne heure, il y prit les ordres et reçut l'abbaye de Mureaux. Cependant, tout occupé

d'écrire et sans remplir de fonctions ecclésiastiques, il entrait en relations, sinon en intimité, avec Duclos, d'Alembert, Diderot, Rousseau. L'*Essai sur l'Origine des connaissances*, publié en 1746; le *Traité des Systèmes*, publié en 1749 ; surtout le *Traité des Sensations*, publié en 1754 et auquel il faut ajouter le *Traité des Animaux*, publié l'année suivante, lui firent de bonne heure une assez grande réputation.

Ce fut vers cette époque que Marie Leckzinska le désigna pour être précepteur de son petit-fils, l'infant Ferdinand, duc de Parme.

Pendant dix ans, de 1757 à 1767, Condillac se consacra sans réserve à l'éducation de ce prince, dont il ne parvint point, quoi qu'il fit, à vaincre la médiocrité. Il avait rédigé à son usage un *Cours d'Études*, qui ne compte pas moins de dix-sept volumes. *La Grammaire*, *l'Art de penser*, *l'Art d'écrire*, *l'Art de raisonner*, *l'Histoire ancienne*, *l'Histoire moderne*, font l'objet de cette laborieuse composition.

Sa tâche accomplie, Condillac rentra en France, où il fut nommé, en 1768, membre de l'Académie française. Mais il n'y parut qu'une fois, le jour de sa réception. Amoureux de la retraite, il s'y ensevelit tout entier et refusa de se charger de l'éducation des enfants du Dauphin (plus tard Louis XVI, Louis XVIII et Charles X). En 1776, il publiait son livre *du Commerce et du Gouvernement considérés relativement l'un à l'autre* ; en 1777, sa *Logique*. Son dernier ouvrage, la *Langue des Calculs*, ne devait paraître qu'en 1798, et il s'éteignait doucement en 1780, dans son abbaye de Flux, près de Baugency.

Tout Condillac apparaît déjà dans son premier écrit, l'*Essai sur l'Origine des connaissances humaines, ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain.*

Comment en effet, à l'inspection seule du titre, ne pas noter dans cet ouvrage deux vices radicaux ?

C'est par la question d'origine que débute Condillac. Son point de départ sera donc nécessairement l'hypothèse.

Son dessein avoué est de réduire à un seul principe tout

ce qui concerne l'entendement humain. Son point d'arrivée sera donc nécessairement l'abstraction.

Je le demande ! quoi de plus contraire à cette lente mais sûre méthode qui, dans les phénomènes de l'âme de même que dans les phénomènes du monde physique, exige que l'on commence par observer ce qui est, avant d'induire ou de déduire ; et qui, loin de poser *a priori* l'unité d'un principe auquel tout se ramène, déclare qu'il serait peu philosophique de ne point admettre autant de principes que l'analyse aura révélé d'éléments irréductibles ?

Cependant, comme s'il avait complétement oublié, avec le titre même de l'*Essai,* l'objet qu'il se propose, Condillac se hâte de proclamer l'importance absolue de l'observation.

« Il faut distinguer, écrit-il dans l'introduction, deux sortes de métaphysiques. La première fait de toute la nature une espèce d'enchantement qui se dissipe comme elle ; la seconde, en ne cherchant à voir les choses que comme elles sont en effet, est aussi simple que la vérité même. Nous sommes comme des enfants qui s'imaginent qu'au bout d'une plaine il vont toucher le ciel avec la main.

« C'est aux philosophes, écrira-t-il encore dans le *Traité des Animaux,* c'est aux philosophes qui observent scrupuleusement, qu'il appartient uniquement de généraliser. Ils considèrent les phénomènes chacun sous toutes ses faces ; ils les comparent ; et s'il est possible de découvrir un principe commun à tous, ils ne le laissent pas échapper. Ils ne se hâtent donc pas d'imaginer : ils ne généralisent au contraire que parce qu'ils y sont forcés par la suite des observations. Mais ceux que je blâme, moins circonspects, bâtissent d'une seule idée générale les plus beaux systèmes. Ainsi, du seul mouvement d'une baguette, l'enchanteur élève, détruit, change tout au gré de ses désirs, et l'on croirait que c'est pour présider à ces philosophes que les fées ont été imaginées. »

Enfin, cette aversion pour l'hypothèse, cette religieuse horreur de l'abstraction, dictent à Condillac le *Traité des Systèmes.*

« J'appellerai systèmes abstraits, dit-il, ceux qui ne portent

que sur des principes abstraits; et hypothèses ceux qui n'ont que des suppositions pour fondement.... Ainsi, c'est de son lit qu'on crée, qu'on gouverne l'univers. Tout cela ne coûte pas plus qu'un rêve, et un philosophe rêve facilement. Mais il y a d'autres principes qui ne sont que des faits bien constatés, et ce n'est que par leur moyen que nous pouvons rendre raison des choses dont il nous est permis de découvrir les ressorts. » Et se plaçant à ce point de vue si exact et si modeste, Condillac attaque non sans véhémence, et très-souvent à faux, les philosophies de Descartes, de Leibniz, de Malebranche, qu'il connaît mal. Il n'y a pas jusqu'au sage Locke, qui est pourtant son maître, sur qui ne portent les coups de son agressive critique.

C'est ainsi que, dès le début, Condillac se met ouvertement en contradiction avec lui-même. Il rappelle constamment la nécessité de l'observation; il donne les plus judicieux conseils; il proteste avec vivacité contre ce qu'il y a dans la métaphysique du XVIIe siècle d'illusoire et d'ambitieux ; et néanmoins, la méthode qu'il suit pour son propre compte est une pure méthode de construction. Effectivement, le contenu de l'*Essai sur l'Origine des connaissances* correspond en perfection au titre même de l'ouvrage. « Les sensations et les opérations de l'âme, conclut Condillac, sont donc les matériaux de toutes nos connaissances : matériaux que la réflexion met en œuvre, en cherchant par des combinaisons les rapports qu'ils renferment..... Concluons qu'il n'y a point d'idées qui ne soient acquises : les premières viennent immédiatement des sens; les autres sont dues à l'expérience, et se multiplient à mesure qu'on est plus capable de réfléchir. »

Mais ce n'est là que la période préliminaire et comme une première ébauche de la philosophie de Condillac. La doctrine de l'*Essai sur l'Origine des connaissances* ne diffère guère, après tout, que par le ton didactique et la sécheresse de l'exposition, des théories comprises dans l'*Essai sur l'Entendement.*

Condillac n'est complétement et définitivement lui-même que dans le *Traité des Sensations.*

Dans l'*Essai sur l'Origine des connaissances*, il admettait, avec Locke, à côté de la sensation la réflexion, réservant ainsi en quelque manière l'activité de l'âme. Dans le *Traité des Sensations*, se leurrant d'une simplicité encore plus grande, il n'attribue d'autre origine à nos connaissances que la seule sensation. Il avait paru d'abord vouloir accepter de tout point le labeur de l'observation psychologique ; maintenant il déclare que, dans l'impuissance où nous sommes d'observer nos premiers mouvements et nos premières pensées, il a fallu «deviner, et par conséquent faire différentes suppositions.» Locke s'en était tenu à l'ancienne hypothèse de la table rase. Condillac, plus inventif, imagine, de concert avec un collaborateur inattendu, mademoiselle Ferrand, l'hypothèse de l'homme-statue.

Il faut entendre le philosophe exposer lui-même le dessein du *Traité des Sensations*. Plein du contentement le plus naïf, il ne paraît pas se douter qu'il ne fait qu'ourdir un de ces tissus fragiles et inutiles dont parle Bacon. Loin de là, il se persuade qu'il va, suivant le précepte du philosophe anglais, « renouveler l'entendement humain. »

« Il semble, écrit-il, que la nature nous a donné l'entier usage de nos sens à l'instant même qu'elle les a formés, et que nous nous en sommes toujours servis sans étude, parce qu'aujourd'hui nous ne sommes plus obligés de les étudier.

« J'étais dans ces préjugés, lorsque je publiai mon *Essai sur l'Origine des connaissances humaines*...

« Mademoiselle Ferrand sentit la nécessité de considérer séparément nos sens, de distinguer avec précision les idées que nous devons à chacun d'eux, et d'observer avec quel progrès ils s'instruisent et comment ils se prêtent des secours mutuels.

« Pour remplir cet objet, nous imaginâmes une statue organisée intérieurement comme nous, et animée d'un esprit privé de toute espèce d'idées. Nous supposâmes encore que l'extérieur tout de marbre ne lui permettait l'usage d'aucun de ses sens, et nous nous réservâmes la liberté de les ouvrir à notre choix aux différentes impressions dont

ils sont susceptibles. Nous crûmes devoir commencer par l'odorat, parce que c'est celui de tous les sens qui paraît contribuer le moins aux connaissances de l'esprit humain. Les autres furent ensuite l'objet de nos recherches, et, après les avoir considérés séparément et ensemble, nous vîmes la statue devenir un animal capable de veiller à sa conservation.

« Le principe qui produit le développement de ses facultés est simple ; les sensations mêmes le renferment, car toutes étant nécessairement agréables ou désagréables, la statue est intéressée à jouir des unes et à se dérober aux autres. Or, on se convaincra que cet intérêt suffit pour donner lieu aux opérations de l'entendement et de la volonté. Le jugement, la réflexion, les désirs, les passions, etc., ne sont que la sensation même qui se transforme différemment. C'est pourquoi il nous a paru inutile de supposer que l'âme tient immédiatement de la nature toutes les facultés dont elle est douée..... Cet objet est neuf, et il montre toute la simplicité des voies de l'auteur de la nature. Peut-on ne pas admirer qu'il n'ait que fallu rendre l'homme sensible au plaisir et à la douleur, pour faire naître en lui des idées, des désirs, des habitudes et des talents de toute espèce ? »

Rien en effet de plus miraculeux que cette simplicité. Mais il s'en faut que ce soit la simplicité des lois de la nature ; ce n'est, après tout, qu'une hypothèse qui contredit la conscience et offense la raison.

L'illusion de Condillac, en effet, a été complète. Il s'est figuré opérer sur le réel et le concret, alors qu'il s'agitait dans le vide. De l'unique sensation il déduit, par voie de génération ou de transformation, non-seulement les idées de l'âme, mais ses facultés, qu'il rapporte, les unes, les facultés intellectuelles, à une faculté générale, l'entendement ; les autres, les facultés affectives, à une faculté générale, la volonté.

Vous diriez une sorte de prestidigitation. D'une part, la sensation se transforme en attention, et de l'attention naissent la mémoire, la comparaison, le jugement, la réflexion,

l'imagination, le raisonnement, qui constituent l'entendement.

D'autre part, la sensation, par le besoin, le malaise, l'inquiétude, se transforme en désir ; et du désir naissent toutes les affections, toutes les passions, l'amour, la haine, l'espérance, la crainte, la volonté, laquelle n'est qu'un désir absolu.

En résumé, « si nous considérons, écrit Condillac, que se ressouvenir, comparer, juger, discerner, imaginer, être étonné, avoir des idées abstraites, en avoir du nombre et de la durée, connaître des vérités générales et des vérités particulières, ne sont que différentes manières d'être attentif; qu'avoir des passions, aimer, haïr, espérer, craindre et vouloir, ne sont que différentes manières de désirer ; qu'enfin, être attentif et désirer ne sont dans l'origine que sentir, nous conclurons que la sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme.»

Telle est réellement la conclusion du *Traité des Sensations.*

Avec un seul sens, l'âme a le germe de toutes ses facultés.

La sensation renferme toutes les facultés de l'âme.

Le plaisir et la douleur sont les seuls mobiles de l'âme.

On ne peut assez s'étonner du nombre prodigieux d'erreurs dont fourmille une semblable théorie. Aussi bien ont-elles été cent fois relevées. On a demandé s'il était permis d'attacher un sens raisonnable quelconque à cette expression de génération de facultés. On a montré avec la dernière évidence que, loin d'être engendrée par la sensation, l'attention, qui n'est qu'une des formes de la volonté, suppose une libre résistance à la sensation, et que si elle intervient dans les opérations de l'entendement, elle se distingue néanmoins profondément de l'intelligence. On a fait voir enfin que la sensation ne peut pas même, à elle seule, produire le désir, qui est un sentiment.

Et à coup sûr, jamais les alchimistes poursuivant la transmutation des métaux n'ont égalé la force d'imagination de Condillac, lequel, par transformation, tire de la sensation ce qu'elle est parfaitement impuissante à produire. Mais, sans

entrer davantage dans l'examen détaillé du *Traité des Sensations*, bornons-nous à remarquer que cet ouvrage est entaché de deux erreurs essentielles :

La négation de l'énergie propre de la raison ;

La négation de l'activité personnelle de l'âme.

L'âme, telle que Condillac la conçoit, sera-t-elle donc matérielle ? Nullement. Condillac distingue scrupuleusement de la physiologie la psychologie, et, loin d'être matérialiste, l'auteur du *Traité des Sensations* serait bien plutôt idéaliste. Car c'est pour lui un principe « que l'âme n'aperçoit pas les corps en eux-mêmes, qu'elle n'aperçoit que ses propres sensations. » De là cette phrase célèbre, à propos de laquelle Diderot, dans sa *Lettre sur les Aveugles*, n'a pas manqué de rapprocher Condillac de ce pieux évêque qui, pour combattre le matérialisme, ne trouva rien de mieux que de nier l'existence de la matière, du savant et paradoxal Berkeley.

« Soit que nous nous élevions jusque dans les cieux, écrit Condillac, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes, et ce n'est jamais que notre pensée que nous apercevons. »

Évidemment, il serait de toute injustice d'accuser de matérialisme un théoricien qui ne se croit pas en droit d'affirmer la substance des corps.

Condillac, après avoir tant erré touchant la nature de l'âme, affirmera-t-il du moins la substance de l'âme ? Il semble que cette affirmation soit indispensable. Car s'il n'y a en effet que des idées, encore faut-il qu'il y ait un esprit qui perçoive ces idées, et cet esprit n'est pas s'il n'est pas une substance. Berkeley l'avait bien compris. Néanmoins, mirage de logique vraiment inconcevable ! Condillac ne se prononce pas plus sur la substance de l'âme qu'il ne s'est prononcé sur la substance de l'univers physique ; disons mieux, il la nie. « La substance, conclut-il, ne se conçoit même pas, mais on l'imagine pour servir de lien, de soutien aux qualités que l'on conçoit. » Lisez dans le *Traité des Sensations* le chapitre VI, intitulé : *Du moi ou de la personnalité d'un homme borné à l'odorat*. L'auteur y observe qu'à la première sensation, éprouvant pour la première fois cette

modification subjective que nous appelons l'odeur de rose, sa statue ne soupçonnerait point par elle-même l'existence d'une cause distincte d'elle-même ; elle se croirait en même temps odeur de rose. Mais sa « statue étant capable de mémoire, elle n'est point une odeur, qu'elle ne se rappelle en avoir été une autre ; voilà sa personnalité.— Son moi n'est que la collection des sensations qu'elle éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle. » Et encore : « le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle; c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été. »

Qu'on y songe ! Réduire le moi à une collection, qui nécessairement augmente, diminue, varie à chaque instant ; réduire le moi à une collection sans collecteur, n'est-ce pas détruire le moi, ruiner la substance même de l'âme ?

Ainsi, la réalité des corps se ramenant à nos perceptions ou idées, et nos idées n'étant que des modifications diversifiées de nos sensations, sans qu'il soit possible de définir ou même d'affirmer un sujet sentant, le Condillacisme devient phénoménisme. Condillac, effectivement, se trouve encore plus près du nihilisme de Hume, pour lequel au-delà des idées il n'y a rien, que de l'idéalisme de Berkeley, qui du moins, sous les idées, admet la substance des esprits.

Toutes nos idées d'ailleurs, est-il besoin de l'ajouter, sont marquées dans la doctrine de Condillac d'un caractère indélébile de relativité. De même que l'idée de substance se ramène pour lui à l'idée de collection, l'idée d'espace se réduit à l'idée de la mesure de l'espace, l'idée de la durée à l'idée de succession, l'idée d'infini à l'idée d'indéfini. Toute connaissance se résout, dans son système, en une série de transformations algébriques.

Condillac, par conséquent, devait attacher et attache aux signes une importance absolue. « Si vous croyez, écrit-il, que les idées générales soient autre chose que des mots, dites, si vous pouvez, quelle est cette autre chose? » « Les sciences, écrit-il encore, sont des suites de propositions identiques. » « Toute science n'est qu'une langue bien faite. »

« L'homme n'est supérieur aux animaux que parce qu'il parle. » Sans doute, il est équitable de remarquer que, même après Locke, Condillac a eu le mérite de présenter une foule d'observations intéressantes sur les rapports des mots et de la pensée, sur l'origine et l'histoire théorique du langage; mais, d'autre part, comment ne pas lui reprocher d'avoir ramené toute science à un ensemble de combinaisons purement verbales ?

Encore une fois, le vice radical du Condillacisme consiste à avoir nié, par un oubli manifeste de l'observation psychologique que pourtant il célèbre, et l'activité personnelle de l'âme, et l'énergie propre de la raison.

Dès lors, la philosophie de la sensation n'est point seulement une construction arbitraire, dont les principes restent autant de postulats. Elle se réfute encore, comme d'elle-même, par les conséquences qu'elle implique. Car quelle autre métaphysique le sensualisme peut-il engendrer que le naturalisme ; quelle autre morale que l'égoïsme ; quelle autre politique que le despotisme ou l'anarchie ?

Il ne se pouvait pas que ces conséquences restassent inaperçues de Condillac, dont la qualité dominante est, avec la clarté, la rigueur même dans le faux. Mais soit qu'il y répugnât, soit que sa condition d'ecclésiastique et de précepteur de prince lui imposât en de telles matières une extrême circonspection, soit enfin que de bonne foi il crût pouvoir concilier ses croyances et sa philosophie, ou pour toutes ces raisons ensemble, l'auteur du *Traité des Sensations* ne cesse de lutter contre ses propres principes lorsqu'il s'agit de passer de la théorie aux applications. Imaginez que l'homme est le produit de la sensation, et toute réalité s'évanouit ou se corrompt ; le monde des corps se dissipe comme un amas de vapeurs ; la spiritualité de l'âme n'est qu'un rêve, la liberté qu'une illusion ; Dieu ne s'entend plus ; les éternelles idées du beau et du bien s'oblitèrent dans une relativité sans vertu ; toute politique se ramène à l'art inférieur de satisfaire les passions.

Ce sont là les doctrines que Condillac n'ose ou ne veut point avouer. Il finit, en dépit de son sensualisme raffiné,

par affirmer le monde des corps, l'âme humaine, Dieu, la liberté, le devoir ; ne semblant même pas soupçonner que ces affirmations deviennent, dans sa doctrine, autant de contradictions.

C'est ainsi que, dans son *Cours d'Études*, il distingue les vérités métaphysiques *a priori* des vérités expérimentales. « Par les premières, dit-il, nous avons l'évidence de la raison ; par les secondes, l'évidence de sentiment et celle de fait. » Et grâce à la combinaison de ces deux sortes de vérités, il prétend démontrer la spiritualité de l'âme, l'existence de Dieu et celle des corps.

Voici comment il raisonne touchant l'existence des corps. Nous éprouvons diverses impressions, qui manifestement ne viennent pas de nous. Or, tout fait a une cause. Il y a donc quelque cause qui agit sur nous. D'un seul mot, j'arrête Condillac. Où prend-il le principe de causalité ? De deux choses l'une : ou il faut qu'il renonce à la doctrine de la sensation transformée, ou il faut qu'il s'abstienne d'invoquer l'idée de cause, que ne donne point la sensation.

C'est également par un emploi illégitime de l'idée de cause que Condillac, dans son *Traité des Animaux*, démontre l'existence de Dieu. Rappelons, d'ailleurs, que s'il est étrange de rencontrer sous un pareil titre une théodicée, Condillac, et ce fut son premier écrit, dans une dissertation sur l'*Existence de Dieu*, envoyée à l'académie de Berlin, avait déjà établi « que la cause qui ordonne ne peut être que la cause même qui a créé. » Quoi qu'il en soit, dans le *Traité des Animaux*, son inconséquence est même double. Car à l'emploi non justifié de l'idée de cause se joint l'intervention non moins illogique de la notion d'infini.

Évidemment, l'idée d'infini ne saurait dériver de la sensation, non plus que l'idée de cause.

La sensation ne donne pas davantage l'idée de substance. Et cependant Condillac n'hésite point à proclamer la spiritualité de l'âme, en se fondant notamment sur son unité. Il va même jusqu'à s'étonner des équivoques et des doutes de Locke en cet endroit. « Je ne sais, écrit-il, comment Locke a pu avancer qu'il nous sera peut-être éternellement

impossible de connaître si Dieu n'a pas donné à quelque amas de matière, disposé d'une certaine façon, la faculté de penser. Il ne faut pas s'imaginer que pour résoudre cette question il faille connaître l'essence même de la matière. Les raisonnements qu'on fonde sur cette ignorance sont tout à fait frivoles. Il suffit de remarquer que le sujet de la pensée est un. Or un amas de matière n'est pas un ; c'est une multitude.» A la bonne heure. Mais d'où est venue à Condillac cette idée d'unité ? D'où a-t-il appris que la substance pensante est une, lui qui ramène toute idée de substance à une idée de collection et le moi lui-même à une collection de sensations? En outre, a-t-il bonne grâce à critiquer Locke, qui, en retenant la réflexion, semblait du moins retenir l'activité de l'âme, tandis que lui-même la supprime et n'admet d'autre élément générateur de nos idées et de nos facultés que la sensation ?

Il est vrai que Condillac s'efforce de restituer à l'âme ses attributs constitutifs, après les lui avoir, au préalable, retirés. Ainsi, il parle de liberté. Mais, faute de saisir la liberté au plus intime de la conscience, dans le sentiment vif et interne que nous en avons, il la dénature. Elle n'est, en définitive, à ses yeux que le pouvoir d'agir.

Sa morale, sa politique se trouvent également, quoi qu'il fasse, perverties. Car comme l'idée du beau, l'idée du bien est pour lui tout arbitraire. Tantôt il l'identifie avec la loi humaine ; tantôt il la considère comme le résultat d'une convention. D'autres fois, il la propose comme un décret de la volonté de Dieu. Enfin, si l'on cherche, dans son livre *sur le Commerce et le Gouvernement,* quelle notion il concevait de la vie sociale et de l'État, on s'égare en plein roman. Condillac, par exemple, y assigne à la propriété pour origine le partage, sans s'expliquer sur ce que c'est que le partage. Surtout, il ne cesse d'invoquer un état primitif qui n'est ni la civilisation, ni la barbarie, et reproduit ou prépare les creuses et pernicieuses déclamations de Rousseau (1).

(1) Voyez dans nos *Portraits et Études*, 1 vol. in-12, Paris, 1863, nouvelle édition, l'article intitulé : *J. J. Rousseau, les Charmettes*,

On en conviendra, les tentatives de Condillac pour se réconcilier avec la religion, avec la conscience, avec le sens commun, sont demeurées infructueuses, et ses inconséquences n'ont guère fait que témoigner de sa timidité. Au fond, tout est pour lui sensation.

Mais c'est bien vainement qu'on entreprend de lutter contre les principes. Ils portent en eux-mêmes une force qui finit par briser tous les compromis.

A la philosophie de la sensation, en effet, se rattache étroitement, en même temps que la morale qui n'assigne aux actions humaines d'autre loi que la recherche du plaisir ou la fuite de la douleur, cette politique dissolvante qui n'admet d'autre base que l'intérêt, d'autre principe que le vouloir de la multitude. Ce n'est pas tout. Du sensualisme procède tour à tour, avec le matérialisme frivole de Voltaire, le mysticisme extravagant de Saint-Martin et l'athéisme épicurien de Diderot. Pour les sensualistes, de même, l'agréable reste l'objet suprême de la science du beau ; l'utile, l'unique fin de l'économie politique. En dernier lieu, comment ne pas rapporter aussi, par certains côtés, à la philosophie de la sensation, soit les rêveries de Telliamed sur la formation du monde, soit les généreuses mais décevantes théories de Condorcet sur les progrès indéfinis de l'esprit humain, soit ce mépris absolu que le XVIIIe siècle tout entier professe pour le passé ?

Venons-en à des précisions. Faut-il signaler, entre Condillac et des interprètes ou successeurs qu'il eût probablement désavoués, quelques rapprochements immédiats ?

On n'ignore point quelle bizarre explication a proposée Helvétius de la supériorité de l'homme sur les animaux. « Si la nature, disait Helvétius, au lieu de mains et de doigts flexibles, eût terminé nos poignets par un pied de cheval, qui doute que les hommes, sans arts, sans habitations, sans défense contre les animaux, ne fussent encore errants dans les forêts ? »

Condillac avait déjà avancé ce paradoxe avilissant. Ce n'était point seulement au langage, mais aussi aux détails de son organisation qu'il attribuait la supériorité de l'homme

sur les bêtes. « Mais, dira-t-on (écrivait-il dans son *Traité des Animaux*), les bêtes ont des sensations, et cependant leur âme n'est pas capable des mêmes facultés que celle de l'homme. Cela est vrai, et la lecture de cet ouvrage en rendra la raison sensible. L'organe du tact est en elles moins parfait, et, par conséquent, il ne saurait être pour elles la cause occasionnelle des opérations qui se remarquent en nous. Je dis la cause occasionnelle, parce que les sensations sont les modifications propres de l'âme, et que les organes n'en peuvent être que l'occasion. De là le philosophe doit conclure, conformément à ce que la foi enseigne, que l'âme des bêtes est d'un ordre essentiellement différent de celle de l'homme. Car serait-il de la sagesse de Dieu qu'un esprit capable de s'élever à des connaissances de toute espèce, de découvrir ses devoirs, de mériter et de démériter, fût assujetti à un corps qui n'occasionnerait en lui que les facultés nécessaires à la conservation de l'animal? »

On sait à quelle définition de l'homme était descendu Saint-Lambert. « L'homme, en entrant dans le monde, écrivait-il, n'est qu'une masse organisée et sensible ; il reçoit de tout ce qui l'environne et de ses besoins cet esprit qui sera peut-être celui d'un Locke ou d'un Montesquieu, ce génie qui maîtrisera les éléments et mesurera les cieux.

« L'homme est sensible au plaisir et à la douleur ; ces sentiments sont la source de ses connaissances et de ses actions : plaisir, douleur, voilà ses maîtres, et l'emploi de sa vie sera de chercher l'un et d'éviter l'autre. »

Comment ne pas reconnaître que ces paroles ne sont autre chose qu'un écho des maximes de Condillac?

« Ce sont les plaisirs et les peines comparées, c'est-à-dire nos besoins, écrivait Condillac, qui exercent nos facultés. Par conséquent, c'est à eux que nous devons le bonheur que nous avons à jouir. Autant de besoins, autant de jouissances différentes ; autant de degrés dans le besoin, autant de degrés dans la jouissance. Voilà le germe de tout ce que nous sommes, la source de notre malheur ou de notre bonheur. Observer l'influence de ces principes, c'est donc le seul moyen de nous étudier nous-mêmes. »

Il est impossible d'en douter; le *Traité des Sensations* est l'antécédent direct du *Livre de l'Esprit* et du *Traité de l'Homme*, du *Catéchisme Universel* et du *Catéchisme de la Nature*, du *Système de la Nature* et de l'*Histoire naturelle de l'Ame*. L'hypothèse de la table rase a préparé l'hypothèse de l'homme-statue, j'y consens; mais c'est à l'homme-statue que l'on doit les belles imaginations de l'*homme-plante*, de l'*homme-machine*, de l'*homme plus que machine*. Condillac procède de Locke, je l'accorde. Mais ce qu'il n'est pas permis de mettre en doute davantage, c'est qu'à Condillac se rattachent Helvétius, Saint-Lambert, d'Holbach, Lamettrie, d'Argens, tous ces penseurs de cinquième ou de sixième ordre, qui ont appelé sur la philosophie un discrédit que méritaient seules leurs conceptions dégradantes et déraisonnables.

Quoi qu'il en soit, sous l'influence de Condillac en particulier, l'abus de la vraie méthode, l'abstraction arbitraire, la passion d'une fausse unité devaient se perpétuer longtemps. Peu à peu on vit même substituer à l'observation de l'esprit humain la classification de ses phénomènes; à l'étude des signes par où il se manifeste, la connaissance des conditions organiques auxquelles il est assujetti; c'est-à-dire, à l'analyse des facultés de l'âme, l'idéologie, la grammaire générale, et finalement la physiologie. Ce fut comme une décadence suivie.

Effectivement, écoutons le langage que tenait, au commencement de ce siècle, le dernier représentant de l'idéologie et le plus autorisé.

« On n'a qu'une connaissance incomplète d'un animal, écrivait M. de Tracy, si l'on ne connaît pas ses facultés intellectuelles. L'idéologie est une partie de la zoologie, et c'est surtout dans l'homme que cette partie est importante et mérite d'être approfondie... Locke est le premier des hommes qui ait tenté d'observer et de décrire l'intelligence humaine comme l'on observe et l'on décrit une propriété d'un minéral ou d'un végétal, ou une circonstance remarquable de la vie d'un animal : aussi a-t-il fait de cette étude une partie de la physique. Ce n'est pas qu'avant lui on n'eût

fait beaucoup d'hypothèses sur ce sujet, qu'on n'eût même dogmatisé avec une grande hardiesse sur la nature de notre âme ; mais c'était toujours en vue non de découvrir la source de nos connaissances, leur certitude et leurs limites, mais de déterminer le principe et la fin de toutes choses, de deviner l'origine et la destination du monde. C'est là l'objet de la métaphysique. Nous la rangeons au nombre des arts d'imagination destinés à nous satisfaire et non à nous instruire. »

Pour sortir de ces bas-fonds, rompre avec le Condillacisme, restaurer la philosophie, il n'a fallu rien moins que les vigoureux efforts de l'École Française contemporaine.

Le XVIIIe siècle, et ce sera là son éternel honneur, a fait passer de la région de la spéculation pure ou des utopies dans le domaine de la pratique et des faits, la philosophie que déjà le XVIe et le XVIIe siècle avaient émancipée, mais en la retenant encore comme à l'ombre des livres ou du sanctuaire. Noblement inconséquent avec des théories inapplicables ou même détestables, c'est au nom des principes que, parmi tant de maux, il a réalisé tant de biens. En un mot, il a rendu la philosophie agissante et vivante, quoiqu'il ait donné créance à des doctrines sans âme et sans Dieu. C'est surtout en se rappelant ses propres traditions, mais c'est aussi au contact de l'Écosse et de l'Allemagne que l'École Française du XIXe siècle devait recouvrer le sens philosophique véritable, c'est-à-dire le sens psychologique à la fois et métaphysique.

LV

REID

Il en est de la fausse analyse comme de la fausse vertu. Elle est d'autant plus dangereuse qu'elle peut faire davantage illusion. A entendre sans cesse ses promoteurs s'élever contre une métaphysique ambitieuse, tonner contre les hypothèses et décrier les abstractions, on commence par se laisser persuader qu'ils s'en sont tenus avec un scrupule inviolable à la dictée des faits, et il ne faut rien moins que l'énormité des conclusions qu'ils proposent pour qu'on entre en défiance et qu'on veuille soumettre à l'examen les prémisses qu'on avait d'abord accordées. On ne tarde pas alors à reconnaître qu'on a été le jouet d'une sorte de fantasmagorie. La considération de la nature humaine dément de point en point le tableau qui en avait été tracé, et le laborieux mais fragile échafaudage de toute une philosophie s'écroule, parce qu'il se trouve manquer de cette base inébranlable que donne seule la réalité.

C'est en substituant à des affirmations gratuites les résultats irrécusables d'une observation patiente, et aux saillies de l'imagination l'empire du sens commun, que les philosophes Écossais ont puissamment contribué à retirer la pensée humaine des voies où elle s'égarait. Aussi éloignés de toute métaphysique, par timidité, que l'École Française du XVIIIe siècle par présomption, ils ont du moins pratiqué sincèrement l'expérience, qu'à côté d'eux on se contentait de prôner avec emphase.

On l'a écrit. Suivant les Écossais, il faut rapporter aux trois causes suivantes la lenteur et l'inefficacité des progrès de la philosophie :

« 1° On n'a pas été assez fidèle à la méthode d'observation;

« 2° On n'a pas reconnu les bornes posées par la nature à l'intelligence humaine dans la science de l'esprit comme dans celle de la matière;

« 3° Les philosophes ont mis en question et ont considéré comme devant être établies par la philosophie les vérités premières qu'elle présuppose et sans lesquelles elle ne pourrait faire un pas. »

De leur côté, les Écossais se flattent:

« 1° D'avoir ramené l'étude de l'esprit humain à celle des attributs et des phénomènes de l'esprit, la seule partie observable et par conséquent connaissable de la réalité spirituelle, et d'avoir ainsi déterminé l'objet de la science;

« 2° D'avoir réduit les moyens de connaître les phénomènes de l'esprit à l'induction et à la déduction, et d'avoir ainsi fixé la méthode de la science et son critérium;

« 3° D'avoir démêlé de l'objet même de cette science les vérités antérieures qn'elle présuppose comme toute autre, d'avoir au moins tenté d'en donner la liste, et ainsi assigné avec plus de précision les véritables conditions de la science.»

On ne saurait contester aux Écossais la plupart des résultats heureux qu'ils revendiquent.

« 1° Ils ont établi une fois pour toutes qu'il y a une science d'observation, laquelle a l'esprit humain pour objet et le sens intime pour instrument. Avant eux, ni l'idée de cette science aussi nettement démêlée, ni l'idée de la méthode vraie à y appliquer, ni l'exemple d'une application rigoureuse de cette méthode n'existaient.

« 2° Ils ont montré que la connaissance de l'esprit humain et de ses lois est la condition de solution de la plupart des problèmes dont la philosophie s'occupe, de manière que pour résoudre ces problèmes il faut, avant tout, acquérir cette connaissance, et qu'ils ne peuvent être résolus que par hypothèse tant qu'on ne la possède pas. Retirant donc de la servitude des questions la science de l'esprit, ils l'ont rendue à elle-même, et, rappelant la logique à sa mission, ont fait voir comment la logique dépend de la psychologie et la présuppose.

« 3° Ils ont assimilé les recherches physiques et les recherches philosophiques, comprenant que l'unité de ces dernières consiste dans la psychologie. »

Or, si l'on veut y prendre garde, qu'est-ce que cette révolution féconde, sinon le triomphe même de la méthode psychologique?

Toutefois, il faut l'avouer. Des deux parties de la méthode psychologique, qui est tout ensemble expérimentale et rationnelle, les Écossais n'ont guère pratiqué que la première. Par une réaction excessive contre des spéculations aventureuses, ils se sont abstenus de la recherche des causes et ont renoncé à s'interroger sur la nature des substances. Ce n'était rien moins qu'ajourner indéfiniment la solution des problèmes qui intéressent le plus l'humanité ; car c'était s'interdire la connaissance des êtres. Leur psychologie, si l'on peut s'exprimer de la sorte, toute Baconienne, ne les conduit point à l'ontologie.

Tel est, avec ses mérites et ses défauts, sa solidité de sens et sa prudence compromettante, ses lacunes encore plus peut-être que ses erreurs, le caractère général de l'École Écossaise.

Fondée par Hutcheson, développée et accréditée par Adam Smith, cette École rencontre dans la personne et les écrits de Reid sa représentation la plus haute et son expression la plus précise.

Thomas Reid naquit en 1710, en Écosse, dans le Kincardineshire, à Strachan, paroisse peu distante d'Aberdeen. Son père était ministre presbytérien ; par sa mère il appartenait à la savante famille des Grégory.

Envoyé de bonne heure à l'université d'Aberdeen, Reid entra au collége Maréchal, où il eut pour maître de philosophie George Turnbull, auteur de *Recherches sur le bon et sage gouvernement du monde moral.* Une place de bibliothécaire lui permit d'ailleurs d'y continuer ses études au delà du temps accoutumé, et il en profita pour s'appliquer plus particulièrement aux sciences exactes.

Après un voyage en Angleterre, Reid était nommé en 1737 pasteur à New-Machar, paroisse d'Aberdeen, où il se

mariait en 1740 et qu'il desservit pendant quinze ans. En 1752 il se voyait appelé à la chaire de philosophie de l'un des deux colléges de l'Université d'Aberdeen, et jusqu'en 1764 il y enseignait, conformément au titre de son emploi, en même temps que la philosophie, la physique et les mathématiques. Alors seulement s'établit sa réputation.

Dès 1739, la lecture du *Traité de la Nature humaine* par Hume avait fortement attiré son attention. Ce ne fut qu'en 1764 qu'il se décida à publier une réfutation longuement méditée des théories du sceptique Anglais. Cette composition laborieuse paraissait sous le titre de *Recherches sur l'Entendement humain, d'après les principes du sens commun.* Hume fut le premier à y applaudir. Par une distinction plus flatteuse encore, l'Université de Glascow offrait à Reid la chaire de philosophie morale que venait de laisser vacante Adam Smith. Il l'occupa jusqu'en 1780, époque à laquelle il crut devoir se retirer.

Cependant l'âge ne ralentit pas son activité intellectuelle; non plus que la perte de sa femme et de presque tous ses enfants ne parvint point, en remplissant son âme de deuil, à obscurcir son esprit ni à aigrir son cœur. En 1785 il publiait ses *Essais sur les Facultés intellectuelles*; en 1788, ses *Essais sur les Facultés actives;* en 1796, l'année même de sa mort, ses *Réflexions physiologiques sur le mouvement musculaire.*

La vie de Reid avait été la vie d'un sage.

Esquissons maintenant dans ses traits les plus généraux la philosophie du penseur de New-Machar.

Reid tout entier est compris dans trois ouvrages, dont les deux derniers ne sont, en quelque manière, que les corollaires du premier. Ce sont : 1° Les *Recherches sur l'Entendement humain d'après les principes du sens commun*; 2° les *Essais sur les Facultés intellectuelles;* 3° les *Essais sur les Facultés actives.*

Nous l'avons constaté. Locke, en reproduisant la théorie des idées représentatives, avait ouvert la porte au scepticisme. Aussitôt apparaissaient l'idéalisme de Berkeley qui, au delà des idées des corps, ne consent point à reconnaître

qu'il y ait des corps, et le nihilisme de Hume qui, au delà des idées des corps et des idées des esprits, n'admet ni corps ni esprits.

L'occasion qui donna naissance aux *Recherches sur l'Entendement humain* fut précisément la lecture du *Traité de la Nature humaine*. Réveillé, comme il le dit lui-même, de son sommeil dogmatique par le pyrrhonisme de Hume, Reid fit d'abord de la question de la perception extérieure son unique objet et y concentra toutes ses forces.

Les *Recherches* peuvent en effet se ramener aux cinq théories suivantes :

1° *Théorie de la perception*. Reid combat victorieusement la théorie des idées représentatives.

2° *Théorie du jugement*. Reid détruit la théorie du jugement considéré comme la perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance.

3° *Théorie des premiers principes*. Reid, après avoir montré que les premiers principes ne peuvent être rapportés au raisonnement qui les suppose, met en lumière certains principes, tels que ceux de crédulité, de véracité, de croyance à la généralité et à la stabilité des lois qui régissent l'univers.

4° *Théorie du langage*. Reid établit qu'il y a dans le langage des éléments primitifs, que l'expérience et le raisonnement n'ont pas fournis, mais qui nous sont suggérés par la nature. Conséquemment, on chercherait en vain à expliquer uniquement par une convention l'origine du langage. Car, de toute évidence, une convention suppose déjà le langage.

5° *Théorie de la méthode*. Reid, distinguant profondément la voie de la réflexion de celle de l'analogie, fait ressortir les avantages de la méthode psychologique.

C'est ainsi qu'à propos d'un problème unique, mais qu'il embrasse dans toute son étendue, Reid est amené à l'énonciation des théories les plus complexes.

On peut même affirmer que tous les principes développés dans les *Essais sur les Facultés intellectuelles* et les *Essais sur les Facultés actives*, sont déjà engagés dans les *Recherches sur l'Entendement humain*.

Reid, tout en acceptant l'ancienne division des facultés de l'esprit en facultés de l'entendement et facultés de la volonté, ne présente cette division que comme un moyen de procéder plus méthodiquement dans l'étude de l'esprit. Il reconnaît d'ailleurs, avec raison, que la volonté intervient dans les opérations de l'entendement, et l'entendement dans les opérations de la volonté.

Dans les *Essais sur les Facultés intellectuelles*, Reid ne songe point à proposer une théorie des facultés de l'âme. Il ne prend même pas sur lui d'indiquer quelles sont les facultés simples et élémentaires, d'en assigner le nombre, de marquer l'ordre de leur développement. Après un premier *Essai*, où, sous forme de prolégomènes, il critique les théories ordinaires des facultés de l'âme, il traite dans sept essais subséquents : 1° des facultés que nous devons aux sens extérieurs ; 2° de la mémoire ; 3° de la conception ; 4° de la faculté d'analyser les objets complexes et de combiner ceux qui sont simples ; 5° du jugement ; 6° du raisonnement ; 7° du goût.

Cinq théories résument les *Essais sur les Facultés actives :* 1° théorie de la liberté ; 2e théorie de la volonté ; 3° théorie des principes d'action ; 4° théorie de la liberté des agents moraux ; 5° théorie de la morale.

En somme, Reid, partant de l'analyse de la perception extérieure, démontre :

1° Que nous connaissons directement les objets ;

2° Que le jugement ne suppose pas nécessairement la comparaison ;

3° Qu'au-dessus de la sensation, il y a des lois, des premiers principes, le sens commun.

Distinguant ensuite deux sortes de premiers principes, les premiers principes des vérités contingentes et les premiers principes des vérités nécessaires, il applique ces principes à la logique, à l'esthétique, à la morale.

Telle est, dans son ensemble, l'œuvre philosophique de Thomas Reid.

On peut ramener à trois les services principaux qu'il a rendus. Le chef de l'École Écossaise a combattu le scepti-

cisme; il a combattu l'empirisme; il a combattu le fatalisme. Contre le scepticisme, il a rétabli le fait primitif et spontané de la connaissance; contre l'empirisme, l'autorité des premiers principes; contre le fatalisme, le dictamen de la morale et la force de la volonté.

Constatons successivement, en discutant d'une manière rapide ces trois théories, la puissance et l'insuffisance de la philosophie de Reid.

Et d'abord, parlons de la théorie de la connaissance, et particulièrement de la connaissance du monde extérieur. Dans la perception de l'univers des corps, la conscience donne comme faits primitifs : 1° la croyance à l'existence du monde ; 2° la croyance que nous percevons directement le monde. Les partisans des idées représentatives, Locke entre autres, admettaient le premier fait ; ils niaient le second. Selon eux, le monde existe, mais nous ne le percevons pas immédiatement. Hume part de là. Si vous ne percevez pas le monde immédiatement, si vous n'en apercevez que l'image, la représentation, l'idée, comment, demande-t-il, savez-vous qu'il existe ? La conscience qui vous trompe, en vous disant que vous le percevez, ne pourrait-elle pas vous tromper en vous disant qu'il existe ? Mensongère sur un point, ne pourrait-elle pas l'être sur un autre ? De là, le scepticisme.

C'est en effet au scepticisme, qui est nihilisme, que Hume avait abouti. C'est au dualisme naturel du sujet et de l'objet que Reid ramène les esprits. Suivant lui, c'est la réalité extérieure elle-même qui constitue l'objet immédiat et unique de la perception. Elle se pose face à face avec l'esprit qui perçoit.

L'originalité de cette doctrine consiste à avoir rejeté par la question préalable toute espèce d'intermédiaires, pour s'en tenir au fait de conscience, qui, dans l'unité de la connaissance, nous donne une dualité d'existences. Reid a repoussé toutes les formes de la théorie de la perception représentative, à savoir les espèces corporelles et les idées. Il y a plus. Reid ne s'est pas contenté d'affirmer le fait de la perception. Il l'a décomposé, et, constatant dans ce phéno-

mène complexe trois moments : l'impression, la sensation, la perception, il a parfaitement distingué les données propres à chacun de nos sens et de la sorte déchargé les sens de la plupart des erreurs qu'on leur inpute.

Toutefois ici, et comme dès le début, se montrent les lacunes des affirmations du philosophe Écossais. Reid, effectivement, dans l'analyse du phénomène de la perception, a négligé un principe qui pourtant y joue un grand rôle, le principe de causalité. Une fois l'impression produite, et, à sa suite, la sensation, il n'a pas vu que c'est grâce à l'intervention du principe de causalité que l'intelligence passe de la sensation à la perception. La conscience n'a rien à nous apprendre sur la réalité extérieure. C'est par une immédiate et vive intuition, dont nous avons conscience, sans qu'elle soit la conscience, que nous passons du dedans au dehors. Mais le passage ne peut être franchi que par la force même de principe de causalité. L'oubli de ce principe est donc une omission grave. C'est, en outre, chez Reid une inconséquence ; car Reid, reproduisant la distinction des qualités primaires et des qualités secondaires des corps, avait reconnu pour la perception des qualitéss econdaires la nécessité de l'intervention du principe de causalité.

Que si, de la théorie de la connaissance sensible, en général, nous en venons à la théorie du jugement, il faut commencer par rendre hommage à la sagacité avec laquelle Reid a réfuté la doctrine qui considère le jugement comme la perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées. Sans doute, il ne s'est pas appliqué à signaler tous les vices que cette doctrine recèle; mais il a montré que, dès que la sensation est perçue par la conscience, « la sensation suggère immédiatement à l'esprit la connaissance de l'existence présente, et la croyance que ce que nous percevons ou sentons existe actuellement. »

En un mot, il a déterminé le vrai caractère du jugement, qui est l'affirmation.

Il a compris que cette affirmation se produit en vertu de notre faculté de connaître, et non pas d'une comparaison.

Il a vu qu'elle précédait souvent l'appréhension, et

qu'elle accompagnait l'exercice des sens, de la conscience et des autres pouvoirs de l'intelligence.

Cependant la théorie du jugement par Reid offre plus d'une prise à la critique.

Reid, en effet, démêle mal les rapports de l'appréhension ou conception et du jugement.

Cet embarras l'a conduit ensuite à se demander si le jugement *j'existe* ne supposait pas l'idée générale d'existence; tandis que, de toute évidence, la perception concrète de l'être précède nécessairement l'abstraite notion d'existence.

Ce n'est pas tout, il a souvent considéré le jugement comme un pouvoir à part, distinct des sens, de la conscience, de la mémoire, prenant pour une différence de nature ce qui n'est qu'une différence de degré.

Reid, enfin, a commis une erreur encore bien plus grave, lorsque, dans divers passages, il a regardé la conscience comme une faculté spéciale, distincte des autres facultés intellectuelles.

Manifestement, une telle opinion ne se peut soutenir. Car, on l'a remarqué, il est impossible de séparer des autres facultés la conscience, ou celles-ci de la conscience; étant absurde qu'il y ait en nous perception, par exemple, ou souvenir, à notre insu. Il est impossible, en outre, de concevoir une faculté qui connaisse les différentes opérations de l'esprit sans connaître en même temps leurs objets. La conscience n'est pas une faculté spéciale, mais le mode inséparable de tous les faits psychologiques.

Observons, en dernier lieu, que cédant, pour ainsi parler, aux entraînements de l'analyse, Reid, après avoir supérieurement décrit le mécanisme du raisonnement, l'attribue aussi à une faculté spéciale de l'intelligence. D'autres fois, par une méprise non moins regrettable, on le voit confondre le raisonnement et la raison.

Par conséquent, fondée sur l'observation de l'âme, mais sur une observation qui procède par épisode et s'arrête trop à la surface, la théorie de la connaissance, chez Reid, abonde en vérités précieuses, mais reste incomplète et ne laisse pas que d'être entachée d'erreur. Préoccupé de dis-

tinguer les facultés de l'entendement, le philosophe Écossais les a multipliées, sans chercher à définir leurs rapports. Par crainte d'une abstraite unité, il s'est dispersé dans la variété. Son argumentation contre l'idéalisme nihiliste est invincible. Il aurait pu mieux réussir à déterminer les fondements de la certitude.

C'est avec le même sens psychologique, mais la même mollesse de doctrine; avec la même opportunité, mais la même indécision, que Reid a réagi contre l'empirisme par sa théorie des premiers principes.

Sous le nom de premiers principes, premiers principes des vérités contingentes et premiers principes des vérités nécessaires, dont l'ensemble constitue ce qu'il appelle le sens commun, Reid, opposant à une logique tout artificielle la logique spontanée de l'esprit, saisit, au plus profond de l'entendement, des notions qui ne naissent ni de la sensation, ni de la réflexion, mais qui d'elles-mêmes s'offrent à l'observateur comme autant de virtualités de l'être pensant. On ne pourrait réfuter d'une manière plus péremptoire l'hypothèse de la table rase. Aussi Reid a-t-il eu le mérite de porter à l'empirisme des coups non moins heureux qu'au scepticisme. D'autre part, disons tout de suite que sa théorie des premiers principes est loin d'être irréprochable.

Reid n'a point approfondi leur nature.

Il n'a pas embrassé toute leur portée.

Il ne les a ni comptés, ni classés exactement.

Il n'a pas reconnu leur origine.

Il n'a pas tracé l'histoire de leur opposition et de leur développement dans la conscience.

Surtout, il ne les a pas suivis dans leurs conséquences, et ne les a pas rattachés à leur premier et dernier principe.

Ce qui manque, en effet, essentiellement à la théorie des premiers principes présentée par Reid, c'est d'avoir établi leur indéclinable autorité, et, pour fonder leur légitimité, de les avoir rapportés à leur véritable origine. Hutcheson, Smith, ses prédécesseurs, signalant des affections différentes de celles qu'on attribue à la sensibilité proprement

dite, les ramenaient à trois racines principales, qu'ils nommaient *sens du vrai*, *sens du bon* et *sens du beau*. La psychologie de Reid est beaucoup plus avancée. Le philosophe de New-Machar a fait un pas de plus et un pas considérable. Il a distingué, à côté des sentiments, des jugements, des idées; il a parlé de croyances, de convictions, même de premiers principes, et invoqué le sens commun. Mais le sens commun ne s'élève point à l'explication des choses; il se borne à constater leur existence. Pour parler bref, au-dessus des données de la conscience, Reid n'a point reconnu la présence de la raison, avec son caractère absolu, impersonnel, divin.

Et cette lacune immense, qui laisse sa théorie des premiers principes vague, flottante, sans autre autorité que celle même d'un fait, vicie du même coup sa théodicée. Car on ne peut se méprendre sur l'homme sans se méprendre en même temps sur Dieu.

Reid développe excellemment la preuve de l'existence de Dieu qui se tire du spectacle de la nature et des merveilles que les progrès de la science nous y révèlent chaque jour davantage. D'autre part, il rejette, au contraire, la preuve de l'existence de Dieu que Newton et Clarke ont cru découvrir dans les notions d'espace et de temps. Et cela se conçoit. L'argument métaphysique de Clarke et de Newton peut être contesté, tandis que l'argument cosmologique est irréfragable. Néanmoins, à quelle condition, en définitive, le monde peut-il nous donner Dieu? A cette condition que nous ne chercherons dans le monde qu'un degré pour nous élever à l'absolu, et que nous saurons découvrir l'absolu lui-même dans la raison.

Faute de s'être rendu compte de cette identité de Dieu et de la raison, Reid se trouve impuissant à fonder sur une base inattaquable, et une théorie des premiers principes, et une théorie des preuves de l'existence de Dieu.

Par cela même qu'elle ne conduit pas à l'ontologie, non-seulement sa psychologie se trouve fort imparfaite, mais, retombant en quelque façon sur elle-même, parce qu'elle ne repose point sur ce suprême support, elle demeure une

protestation de fait contre l'empirisme beaucoup plus qu'une démonstration scientifique qui le ruine.

Chose étrange! Reid, dont le mérite éminent est d'avoir opéré un salutaire retour vers la psychologie, Reid ne s'est nullement prononcé sur la nature de l'âme. Il a beau rappeler, avec Locke et mieux que Locke, que la conscience est le signe caractéristique de la personne; il a beau écrire tout un chapitre sur l'identité personnelle, il ne s'y permet pas un mot sur la spiritualité de l'âme. Dominé par ce principe que les substances nous restent impénétrables, alors même que nous en connaissons le mieux les attributs intimes, la croyance au sujet de nos opérations lui est simplement, pour employer ses expressions, une suggestion et une inspiration de la nature.

Cette timidité persistante, cette fausse circonspection dans les problèmes qui nous intéressent le plus, puisqu'il s'agit de nous-mêmes, ces vains scrupules en matière de psychologie, continuent à énerver l'argumentation du reste si judicieuse de Reid.

De là, dans sa controverse contre le fatalisme, un mélange de force et de faiblesse, de lumière et d'obscurité, de netteté pénétrante et de fâcheuse hésitation.

Reid a fort bien compris que c'est en nous-mêmes que nous trouvons tout d'abord l'idée de cause. Dans une lettre à lord Kaimes, il déclare que « s'il n'avait pas conscience de son activité personnelle il ne pourrait jamais se faire l'idée d'un pouvoir actif d'après les choses qui l'environnent, et que c'est de cette idée qu'il faut partir pour parvenir à la vraie conception de la cause première. » Toutefois il est plein de ténèbres lorsqu'il s'agit de déterminer ce qu'est la liberté.

Reid a consacré trois essais à l'étude de l'idée de cause et de ses applications. Dans le premier, il traite de la puissance active; dans le second, de la volonté; dans le troisième, de la liberté des agents moraux. Or, on ne saurait assez s'étonner de tous les embarras inextricables où se jette Reid à propos de la puissance active. Parce que c'est de la considération de nous-mêmes que nous dérivons pour

la première fois l'idée de cause, Reid soutient, la plupart du temps, qu'on ne peut concevoir de cause que sur le modèle de la nôtre, et que la puissance active suppose dans l'être qui la possède la volonté et la pensée; puis, par une distraction surprenante, il sépare en nous la puissance active et la volonté, étendant d'ailleurs à la force motrice, au besoin de mouvement, cette qualification vague d'activité. Il faut noter, au contraire, que l'essai sur la volonté et l'essai sur la liberté des agents moraux sont des modèles d'analyse psychologique et de sens commun.

Reid n'a guère été moins bien inspiré dans sa détermination de nos principes d'action.

Remplaçant par l'observation psychologique d'hypothétiques synthèses, il a été conduit à affirmer successivement comme faits primitifs, et par conséquent comme principes irréductibles, trois classes de principes d'action : 1° principes mécaniques d'action: les instincts, les habitudes; 2° principes animaux d'action : les appétits, les désirs, les affections; 3° principes rationnels d'action : principe de l'intérêt bien entendu, principe du devoir.

On peut regretter que, dans cette théorie, la distinction des principes mécaniques, animaux, rationnels, soit arbitraire, ainsi que la classification des principes animaux. D'un autre côté, l'expression de principes mécaniques doit sembler bizarre, transportée de la nature inanimée à la nature vivante, sensible et intelligente. Enfin, l'expression de principes animaux n'est guère meilleure pour désigner les appétits, les désirs et les affections. Car il paraît fort douteux que ces principes soient communs à l'homme et à l'animal.

Mais la théorie de Reid n'en reste pas moins une précieuse conquête de la méthode psychologique. Elle offre cette salutaire nouveauté, qu'elle reconnaît des principes d'action qui ne dérivent pas de l'expérience, qui sont innés. Surtout, elle rapporte du moins la notion du devoir à sa vraie source, qui est la raison. Reid, effectivement, en vient à distinguer dans la perception morale le jugement et le sentiment, et dans ce sentiment même, il démêle du plaisir

qui naît en nous à la vue d'une bonne action la sympathie que nous éprouvons pour son auteur. C'est ainsi qu'il a écrit tout un chapitre pour établir « que l'approbation morale implique un jugement. »

Après cela, on aurait pu désirer que, possédant de tels éléments de doctrine, le philosophe Écossais ne se fût pas borné, dans son essai sur la morale, à des considérations contestables, à des conseils un peu vagues, au lieu d'aborder et de résoudre les principaux problèmes de l'éthique. Quoi qu'il en soit, l'établissement des principes d'action primitifs, que l'expérience développe mais qu'elle n'engendre pas, est une réfutation réitérée, et, cette fois, décisive, de l'hypothèse de la table rase.

En somme, la philosophie de Reid n'est exempte ni d'obscurités, ni de faiblesses, ni de lacunes, ni d'inexactitudes. En effet, on l'a dit avec raison, Reid s'est contenté d'afffirmer, en ce qui concerne la nature de l'âme, un système que le matérialisme met en question. D'autre part, il tend à comprimer l'ardeur des recherches philosophiques, en imposant, comme limites de la science, des phénomènes qui peuvent se résoudre en principes plus simples et plus généraux. Et pourtant, on le voit multiplier à l'infini les faits primitifs. Enfin, par manque d'érudition philosophique autant que par goût de sens commun, Reid, qui en appelle sans cesse de l'opinion des gens instruits au jugement du grand nombre, semble, sinon être défavorable à l'esprit de libre investigation, du moins prêter un nouvel appui aux erreurs populaires. Ajoutons que, sans le vouloir, il tend à subjectiver toutes nos idées.

Néanmoins, la philosophie de Reid est digne, en somme, d'être considérée comme un monument de sagesse, de spéculation utile, quoique modeste; d'analyse indépendante, fidèle, conséquente. La partie destructive de sa polémique contre le scepticisme, l'idéalisme, l'égoïsme, l'empirisme, le fatalisme, a droit à une pleine approbation. S'il n'a point porté aussi loin qu'il aurait pu la science de l'esprit humain, il lui a pour sa part imprimé une assez vive impulsion. S'il n'a pas embrassé la vérité tout entière,

d'ordinaire il s'est garanti du faux. Ami de la vertu, adorateur d'un Dieu de clémence et de justice, politique sagement libéral, il s'est montré le constant et chaleureux défenseur de tous les principes qui fondent la dignité de l'espèce humaine.

Or, tous les mérites de la philosophie de Reid, lesquels surpassent de beaucoup ses défauts, tiennent, comme ces défauts mêmes, aux mérites et aux défauts de sa méthode.

C'est par l'excellence de sa méthode que la philosophie de Reid s'est assuré une place considérable dans l'histoire de l'esprit humain. Cette méthode, c'est l'observation psychologique. Et cette observation, en dépit de l'assimilation beaucoup trop absolue que Reid en a faite avec celle des sciences physiques et naturelles, ne se borne pas à constater, à décrire, à énumérer des phénomènes, afin d'en induire des lois. La méthode de Reid est, après tout, la réflexion; c'est de Descartes qu'il se relève, comme du restaurateur de la méthode réflexive, et, à ce titre, comme du véritable père de la philosophie moderne. Si l'on doutait que l'auteur des *Recherches* et des *Essais* eût compris de la sorte et pratiqué la méthode psychologique, qui sous les phénomènes atteint les facultés, et sous les facultés leur sujet d'inhérence, ce sujet qui dit *je* ou *moi*, il n'y aurait qu'à se rappeler comment il a obtenu l'idée de cause.

Ce qui est vrai, c'est que cette méthode a été appliquée par lui avec incertitude et timidité. C'est pourquoi, en suivant une méthode qui, par elle-même, ne repousse pas mais appelle l'ontologie, il s'en est tenu à la psychologie.

Cette faute sera exagérée par ses successeurs. Il ne leur suffira plus d'omettre, par prudence, l'ontologie; ils la rejetteront expressément et la déclareront inaccessible. Leur science se réduira à invoquer la doctrine du sens commun, les lois, les croyances naturelles de l'esprit. De là, les travaux superficiels de lord Kaimes et de Campbell sur la poésie et la rhétorique; d'Oswald sur la théologie; de Reynolds sur les arts; de Beattie sur les lois de la vérité; d'Archibald Alison sur le goût. De là surtout, avec la possibilité du retour opéré par Bentham vers la morale de l'intérêt, la philoso-

phie purement inductive du plus illustre disciple de Reid, de Dugald Stewart. « Le caractère distinctif de la *science inductive de l'esprit*, écrira Stewart, est de s'abstenir de toute spéculation sur la nature et l'essence de ce même esprit, et de borner son attention aux phénomènes dont tout homme, qui veut exercer les facultés de son entendement, peut se donner le spectacle. Les conclusions sur l'esprit humain auxquelles nous conduit naturellement la méthode d'induction, sont à elles-mêmes leur base solide et inébranlable; elles s'arrangent également des systèmes métaphysiques des matérialistes et de ceux des partisans de Berkeley. » Et encore : « En exposant les notions relatives que nous avons de l'esprit et du corps, j'ai évité d'employer le mot *substance* pour n'éveiller aucune controverse..... Nous connaissons parfaitement toutes les objections qu'on peut élever contre l'emploi de ce mot scolastique, en ce que non-seulement, appliqué à l'être de l'homme, il diffère de sa signification populaire, appropriée aux choses matérielles et sensibles, mais encore en ce qu'il renferme un plus haut degré de connaissances positives sur la nature de l'esprit que nos facultés ne nous permettent d'en attendre. »

A ce compte, l'École Écossaise pourra, traitant la philosophie à la manière de la physiologie, enrichir la science de l'esprit humain de ses observations, donner des statistiques nouvelles des lois de la pensée. L'origine, la légitimité de nos connaissances lui seront à jamais ignorées. Elle continuera à se montrer muette sur le problème fondamental de la philosophie, le problème des existences et des essences.

Ce sont, au contraire, précisément ces questions d'origine, de légitimité, d'existence et d'essence qu'agitent avec une incroyable hardiesse les philosophes de l'Allemagne.

LVI

KANT, FICHTE, SCHELLING, HEGEL

On peut dire que la philosophie Allemande tout entière se ramène à deux grands mouvements, que décident Leibniz et Kant.

Je ne craindrai pas d'ajouter que le mouvement Leibnizien se résume dans Leibniz lui-même. Après lui, sa doctrine, exposée avec art, commentée avec savoir, discutée avec esprit, va sans cesse s'affaiblissant. Ce luxuriant et facile génie a poussé en quelque sorte à bout ses propres pensées. Fondées sur les théories Cartésiennes, elles en offrent comme l'épanouissement suprême et résument le passé, dont Leibniz s'est appliqué avec amour à rapprocher toutes les divergences.

Il n'en est pas de même du mouvement Kantien. Kant est essentiellement révolutionnaire. Il ne songe point à concilier les doctrines qui se disputent les esprits de son temps. Loin de là, c'est sur leurs ruines qu'il prétend asseoir le dogmatisme restauré. Aussi bien ne trouve-t-il autour de lui que des philosophies caduques : l'idéologie de Condillac, le sensualisme de Locke, le nihilisme de Hume. Il serait évidemment peu équitable de qualifier ainsi les théories psychologiques des Écossais.

Kant, par sa puissante initiative, donna donc aux intelligences une direction nouvelle, et il a été permis de comparer sans hyperbole au mouvement Socratique le mouvement dont il est l'auteur.

Ce mouvement, en effet, ne cesse pas avec lui. Continué par Fichte, il dévie mais s'accélère avec Schelling et n'atteint qu'avec Hegel l'extrême limite de sa portée.

Kant, Fichte, Schelling, Hegel, voilà les quatre penseurs, pour ne citer que les plus célèbres, qui résument, dans sa seconde période, la philosophie Allemande. De près ou de loin, tous les autres se rattachent à ceux-là. Ils représentent dans ses évolutions successives le dernier grand dogmatisme qu'ait vu se développer le XIXe siècle, et, sans prétendre ramener leurs doctrines à un seul et même tout organique, il n'est point inexact d'affirmer qu'elles procèdent les unes des autres, ne fût-ce que par opposition.

Qu'y a-t-il ? se demande Kant. Il y a moi qui sens, qui pense, qui veux. Renfermé dans cette connaissance subjective, je ne puis sans témérité franchir la frontière qui me sépare de l'objectif. Cependant ma volonté a sa loi, où cesse la dualité du subjectif et de l'objectif, attendu que cette loi s'objective elle-même. Donc Dieu existe ; donc je suis libre ; donc l'âme est immortelle ; donc le monde a été créé.—Voilà l'idéalisme critique ou transcendantal.

Qu'y a-t-il ? se demande Fichte. Il y a le moi. Et en dehors du moi, qu'y a-t-il ? Ce que le moi y met. Le moi se posant lui-même, pose le non-moi, et, vainqueur de cet antagonisme avec le non-moi, devient le moi absolu. Donc le moi est Dieu ; donc le monde n'est qu'une construction du moi ; donc le moi est tout et c'est au seul moi qu'il faut tout rapporter. Le moi, centre et circonférence, par son irradiation naturelle, produit tout ce qui est. — Voilà l'égoïsme transcendantal.

Qu'y a-t-il ? se demande Schelling. Il y a l'être. L'être est l'unité absolue du tout. Les idées et les choses, le sujet et l'objet s'y réunissent dans une substantielle identité.—Idéalisme objectif et philosophie de la nature, voilà le système de l'identité absolue.

Qu'y a-t-il ? se demande Hegel. Il y a l'idée. L'idée est la réalité. Tout ce qui est idéal est réel, et tout ce qui est réel est idéal. A la réalité universelle s'applique la théorie physique de la pile. L'être est d'abord virtuel et latent. Puis, se manifestant par sa propre énergie, il produit, d'un côté, l'être, courant positif ; de l'autre, le non-être, courant négatif. Enfin, la pensée réunissant les deux courants contraires, de leur contact naît le devenir, où s'identifient les

contradictoires. Thèse, antithèse, synthèse, tel est le mouvement immanent de l'idée-substance. Voilà l'idéalisme objectif absolu.

On le remarquera sans peine. Quelque étranger que paraisse d'abord un tel idéalisme aux faits de la nature humaine, et quelques formes que successivement il revête, c'est pourtant dans la psychologie qu'en dépit de dénégations hautaines, il prend son point de départ; dans une psychologie étroite, il est vrai, incomplète, souvent imaginaire, mais enfin dans la psychologie. Ontologie, et ontologie critique, c'est toujours effectivement par une théorie de la faculté de connaître et de ses lois, qu'il débute. Il ne va pas de Dieu ou du monde, à l'homme ; mais de l'homme, au monde et à Dieu. Des idées de l'esprit humain il déduit tout et rapporte tout à ces idées. Aussi, le promoteur de cette philosophie gigantesque et fantastique, plus éblouissante que lumineuse et plus immense que solide, Kant se flattait-il, sans s'apercevoir qu'il intervertissait l'ordre des termes de sa comparaison, d'avoir accompli en métaphysique la même révolution que Copernic avait opérée en astronomie. Copernic, ayant vu qu'il était impossible d'expliquer les mouvements des corps célestes en supposant que ces corps tournent autour de la terre immobile, fit tourner la terre autour du soleil. De même Kant, au lieu de faire tourner l'homme autour des objets extérieurs, déclarait avoir voulu faire tourner les objets autour de l'homme.

Rien de plus simple et de plus uni que l'existence d'Emmanuel Kant. Né à Kœnigsberg en 1724, il devait y vivre et y mourir à l'âge de quatre-vingts ans, sans jamais s'en être éloigné de plus de quelques milles. Il était fils d'un sellier. Après avoir commencé ses études au collége Frédéric, il les continua à l'Université de sa ville natale, et en 1746 publia son premier écrit, intitulé : *Pensées sur la véritable estimation des forces vives*. Il passa les neuf années qui suivirent, en qualité de précepteur, dans différentes familles. Nommé en 1755 privat-docent, il ne devait obtenir qu'en 1770 le titre de professeur. Durant ces quinze années, en même temps qu'il s'occupait assidûment de ses cours, il rédigeait

de nombreux écrits, parmi lesquels il faut remarquer une *Histoire naturelle et théorie générale du ciel;* et déjà sans doute son autorité était considérable. Mais ce ne fut qu'en 1781 qu'il mit le sceau à sa réputation et conquit le rang de penseur original, en publiant sa *Critique de la raison pure*. La *Critique de la raison pratique* (1788) et la *Critique du jugement* (1790) suivirent d'assez près. Kant continua à professer et à écrire jusqu'en 1798. Il mourait en 1804, environné d'une estime qui touchait à la gloire. Philosophe de génie, il avait offert le modèle accompli du professeur laborieux et consciencieux.

Toute la philosophie de Kant se trouve consignée dans trois écrits, dont ses autres et presque innombrables compositions ne sont que des préparations, des applications ou des corollaires : la *Critique de la raison pure,* ou mieux encore, la *Critique de la raison pure spéculative ;* la *Critique de la raison pratique*, ou mieux encore, la *Critique de la raison pure pratique;* la *Critique du jugement*. La *Critique de la raison pure spéculative* a pour objet la faculté de connaître. La *Critique de la raison pure pratique* a pour objet la faculté d'appétition. La *Critique du jugement* a pour objet le sentiment de plaisir qui naît de nos émotions esthétiques. La philosophie de Kant est, par conséquent, d'une manière essentielle, une philosophie critique. Mais elle n'en repose pas moins sur une base toute psychologique ; car les trois divisions du criticisme de Kant correspondent évidemment aux trois facultés qu'il reconnaît dans l'âme : entendement, volonté, sensibilité.

Voyons maintenant comment se développe le criticisme. Le premier problème que se pose Kant est celui de la connaissance. La connaissance vient-elle uniquement de l'expérience? Ou bien, trouve-t-on dans la connaissance des éléments *a priori* transcendantaux ; au delà des jugements analytiques des jugements synthétiques, et au delà des jugements synthétiques *a posteriori* des jugements synthétiques *a priori?* Telle est pour le philosophe de Kœnigsberg la question capitale. Résolue dans un sens ou dans un autre, elle assure le triomphe définitif du sensualisme ou sa défaite

sans lendemain. C'est pourquoi toute la doctrine Kantienne a dans la *Critique de la raison pure spéculative* son fondement.

La connaissance, suivant Kant, est intuition. L'âme qui connaît est sensibilité, entendement, raison.

De là, l'esthétique transcendantale, la logique transcendantale, la dialectique transcendantale.

Dans les données de la sensibilité, l'esthétique transcendantale démêle de la matière la représentation, de l'objet l'idée, de la chose le phénomène. La représentation, l'idée, le phénomène, ce sont là les éléments transcendants de la connaissance sensible. Inhérents au sujet, ou plutôt ce sujet même, ils échappent à tout scepticisme. L'esthétique transcendantale nous découvre d'ailleurs deux autres éléments transcendants de la sensibilité, le temps et l'espace. Kant appelle le temps et l'espace les formes de la sensibilité. Car aucune représentation de la sensibilité ne peut se produire endehors du temps et de l'espace. Mais les notions de temps et d'espace dépassent pourtant toute expérience ; uniquement dépendantes de l'esprit, elles sont donc transcendantes.

A l'esthétique transcendantale succède la logique transcendantale. L'entendement, en effet, doit ramener à une certaine unité, au moyen de ses concepts, les représentations diverses que lui fournit la sensibilité. Kant prend à tâche d'énumérer ces nouveaux éléments de transcendance. Il en propose, sous la dénomination de catégories, une liste qu'il estime définitive.

Ce n'est pas tout encore. Ces unités mêmes, produits de l'entendement, ne restent pas dispersées dans notre esprit. Elles tendent, à leur tour, à constituer une unité plus haute, et cette unité suprême s'établit sous l'empire d'une faculté supérieure à l'entendement, comme l'entendement lui-même est supérieur à la sensibilité. Cette faculté dominante, c'est la raison. A la logique transcendantale s'ajoute la dialectique transcendantale.

Aux termes de l'esthétique transcendantale, la sensibilité est purement représentative.

Aux termes de la logique transcendantale, l'entendement est purement régulateur.

Aux termes de la dialectique transcendantale, la raison est purement la faculté de l'idéal.

Que si effectivement on parcourt la dialectique transcendantale dans ses différents moments, psychologie rationnelle, cosmologie rationnelle, théologie rationnelle, on reconnaît que dans la psychologie rationnelle, des parologismes nous séparent de la réalité de l'âme ; que dans la cosmologie rationnelle des antinomies s'opposent à ce que nous saisissions le monde tel qu'il est ; et que dans la théologie rationnelle, les preuves ontologique, cosmologique, physico-théologique de l'existence de Dieu fléchissant sous la critique, Dieu reste pour nous simplement un idéal.

Ainsi, quelles qu'elles puissent être, les choses en soi nous échappent et se réduisent pour nous à leurs apparences. Le temps et l'espace ne sont que des modes de notre entendement ; les lois de la nature ne sont que les lois de notre esprit. Et cette subjectivité insurmontable s'étend aux objets des idées rationnelles aussi bien qu'aux objets de la sensibilité. En tout, incapables d'arriver aux noumènes, nous n'obtenons que des phénomènes.

Cependant, si la raison est notre raison, une raison subjective, en tant qu'elle dépend de la sensibilité et de l'entendement ; elle est la raison absolue, en tant qu'organe d'intuition immédiate. Or, la loi morale est pour la raison objet d'intuition immédiate, et avec la loi morale, le fait de la liberté. Mais si l'homme est soumis à la loi morale et s'il est libre, Dieu existe et l'âme est immortelle. Car l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme assurent seules à la loi morale, avec un principe immuable, une infaillible sanction. De la sorte, la certitude résulte de la *Critique de la raison pure pratique*, tandis que la *Critique de la raison pure spéculative* n'aboutit qu'au scepticisme.

La *Critique du jugement* participe des mêmes infirmités que la *Critique de la raison pure spéculative*. De cette critique, qu'il divise en critique du jugement esthétique et critique du jugement téléologique, Kant conclut que les juge-

ments que nous portons sur le beau et le sublime, sur l'harmonie des moyens avec les fins, à la suite du sentiment de plaisir qui résulte des émotions esthétiques, sont des jugements entachés de la même subjectivité que ceux auxquels s'applique la *Critique de la raison pure spéculative.*

Tel est, dans ses linéaments principaux, le criticisme de Kant.

Il est manifeste que la psychologie est le fonds, sur lequel repose cette doctrine. Mais ce qui n'est pas moins clair, c'est qu'au lieu d'être obtenue par l'observation, cette psychologie est affirmée *a priori,* construite, déduite. Au lieu d'une âme vivante, Kant n'a étudié qu'une âme abstraite; au lieu de l'âme, l'esprit ; au lieu de l'esprit, les phénomènes de l'esprit et les lois de ces phénomènes. Entre la psychologie et l'ontologie, il a creusé un abîme. De cette psychologie hypothétique, arbitraire, découlent, dans la *Critique de la raison pure spéculative*, de nombreuses erreurs. Comme on l'a dit :

« 1° Kant nie ou du moins laisse en question toute réalité objective.

« 2° Il méconnaît ou néglige soit la valeur, soit même l'existence de ce jugement naturel qui accompagne nos sensations et qui nous persuade de la vérité de leur objet.

« 3° Il paraît n'admettre aucune distinction entre les qualités de la matière, et les regarde toutes comme pareillement relatives à l'être sentant, et, partant, comme n'ayant qu'une valeur égale à la pure sensation.

« 4° Il réduit l'espace et le temps à des manières de concevoir les choses, ou plutôt à des moyens de perception, et en fait mal à propos des attributions de la sensibilité.

« 5° En omettant l'élément actif par excellence, en confondant la conscience et la sensibilité, il affaiblit ou plutôt détruit l'autorité de la conscience. L'idée du moi ne lui est plus dès lors qu'un lien logique qui sert à réunir en un tout les phénomènes psychologiques.

« 6° Après avoir multiplié inutilement les éléments purs de l'entendement, il borne le rôle de la raison à les ramener à l'unité et fait de Dieu un pur idéal. Il oublie, ou du moins il tait ce caractère des jugements nécessaires d'être néces-

saires pour l'esprit, non relativement, mais absolument, de telle sorte que l'esprit croit invinciblement que tout ce qui est nécessaire pour lui est une loi extérieure, et ainsi d'une validité objective. »

Qu'aurait-il fallu à Kant pour prévenir ou corriger ces erreurs ? Une psychologie plus complète et plus concrète, qui fût vraiment l'étude de l'âme et non point une sorte d'algèbre de l'esprit humain.

Faute d'avoir observé l'âme attentivement, Kant, en premier lieu, n'a pas compris que cette forme de la raison qu'il appelle la subjectivité est en quelque sorte étrangère à la raison. Il n'a pas saisi la raison à ce degré sublime où la réflexion et, avec la volonté, la personnalité sont encore absentes. En d'autres termes, il a méconnu les deux états par lesquels passe la raison : l'un spontané, primitif, irréfléchi, qui implique une immédiate et entière adhésion ; l'autre réfléchi, et dans lequel seul naissent le doute et l'examen.

Faute d'avoir observé l'âme attentivement, Kant, en second lieu, a perdu de vue l'activité volontaire et libre. Il n'a pas remarqué que c'est particulièrement aux phénomènes de l'activité qu'est attachée la personnalité, et que la raison, bien qu'unie à la personnalité, en reste profondément distincte.

Restituez dans la doctrine Kantienne les données psychologiques, qui ont été défigurées ou omises, et la conscience nous révèle, au lieu d'un moi lien logique des phénomènes psychologiques, un moi vivant ; et la raison nous manifeste, non pas un Dieu qui soit uniquement un objet de foi, mais un Dieu qui est aussi un objet de connaissance ; et le principe de causalité n'étant plus considéré comme une condition purement subjective de l'application de notre esprit aux phénomènes, la réalité du monde extérieur nous saisit d'une manière irrésistible. L'intuition, en un mot, ne peut plus être, dès lors, une illusion de l'intelligence ; l'intuition atteint les êtres, qui eux-mêmes ne sont plus désormais des conséquences abstraites de la démonstration. De la psychologie sort l'ontologie, et la raison spéculative acquiert une autorité égale à celle de la raison pratique. Car, spéculative

ou pratique, il n'y a pour l'homme qu'une seule et même raison.

C'est ce que Kant semble avoir ignoré en distinguant la *Critique de la raison pure spéculative* et la *Critique de la raison pure pratique*, ou, du moins, en accordant à celle-ci une autorité qu'il refuse à celle-là. Nous n'insisterons pas, si l'on veut, sur cette objection fréquemment proposée, que les mêmes difficultés que soulève Kant, relativement à la pensée de l'homme, remonteraient jusqu'à la pensée divine. Kant pourrait répondre que notre pensée subit des lois nécessaires, qu'elle ne produit pas; tandis que la pensée divine, au contraire, est la raison de la raison, la pensée de la pensée.

Mais nous demanderons s'il est permis d'infirmer la raison lorsqu'elle est spéculative, et de l'autoriser lorsqu'elle est pratique. Nous demanderons même s'il n'y a aucune contradiction à considérer l'âme tour à tour comme douée de trois facultés, sensibilité, entendement, raison, et à la réduire à l'activité et à la moralité.

Il y a plus; en bannissant à peu près de la morale le sentiment, le plaisir moral, comme autant d'éléments empiriques, partant hétérogènes, Kant n'a-t-il pas exclu, en même temps que l'enthousiasme, les plus hautes vertus? N'a-t-il pas, de cette façon, menti à la nature humaine et renouvelé les exagérations du Stoïcisme? Le bien qu'il conçoit est fort près, en somme, de se confondre avec le vrai et avec une vérité purement subjective.

Enfin, son étroite psychologie frappe sa *Critique du jugement* elle-même de discrédit. Car, en esthétique, le beau et le sublime se trouvent considérés par lui presque exclusivement dans leurs rapports avec l'homme, centre et mesure de toutes choses. Et quant à sa philosophie de la nature, elle n'est que l'induction des lois subjectives de la pensée, transportée à l'univers des corps.

Mais si Kant, en dépit d'un génie supérieur, a commis tant de manquements, pour avoir construit au lieu d'observer, c'est, d'autre part, à ce que renferment d'excellent ses vues psychologiques, tout erronées qu'en somme elles

puissent être, qu'il doit les grandes et impérissables parties de sa doctrine.

Et d'abord, son criticisme, qu'il oppose avec tant de force au sensualisme, n'est qu'une application de la méthode psychologique.

Secondement, c'est par la force de l'analyse psychologique que le philosophe de Kœnigsberg, ruinant à jamais le sensualisme, a déterminé dans la connaissance humaine des éléments qui, à la vérité, ne se produiraient pas sans le secours de l'expérience, mais qui n'en dérivent point.

Troisièmement, et c'est là le mérite éminent de la doctrine Kantienne, éclairé par la psychologie, Kant a démêlé dans l'homme l'être moral; j'ai presque dit l'être divin. Aucun philosophe n'a parlé plus noblement que lui de la dignité humaine. Aucun n'a dégagé avec plus de lumière les prescriptions de la morale, des calculs de la prudence, des suggestions de l'intérêt, des préoccupations innombrables de ce qu'il appelle « le cher moi. » Aucun n'a mieux compris la sainteté, l'inviolabilité, la sublime origine du devoir.

Cependant, si l'idéalisme critique ou transcendantal de Kant ramène toute la philosophie à une psychologie le plus souvent hypothétique; l'égoïsme transcendantal de Fichte porte cette réduction à ses dernières limites. Non-seulement toute la philosophie se résout, pour Fichte, dans la psychologie, mais la psychologie elle-même se concentre dans la science du moi, d'où tout procède.

Kant ne niait point qu'il n'y eût hors de lui une réalité, quoiqu'il déclarât ne la pouvoir connaître. Suivant Fichte, toute réalité est identique à celle du moi.

Fichte (Jean-Théophile) naquit en 1762, au village de Rammenau (Haute-Lusace), d'une famille obscure. Après avoir terminé à l'Université d'Iéna des études commencées au collége de Schulpforta, il erra pendant plusieurs années de préceptorat en préceptorat, à Zurich, à Varsovie. Ce fut de Kant, qu'il visita à Kœnigsberg, en revenant de Pologne (1791), que sa jeunesse délaissée reçut enfin d'utiles encouragements. Grâce à la protection de l'auteur de la

Critique, il publiait, en 1792, son premier ouvrage, l'*Essai d'une critique de toute révélation*, que l'opinion attribua d'abord à Kant lui-même. En 1793, comme s'il eût épuisé désormais les rigueurs du sort, Fichte épousait à Zurich Mlle Rahn, nièce de Klopstock, et faisait paraître deux hardis factums : *Mémoire pour rectifier les jugements du public sur la Révolution française;* et *Réclamation pour la liberté de penser, adressée à tous les princes qui l'ont opprimée jusqu'ici*. En 1794, il était appelé par le gouvernement de Weimar à remplacer Reinhold dans la chaire de philosophie d'Iéna, et de son enseignement résultait la composition de plusieurs écrits, notamment de ceux qui se rapportent à sa *Théorie de la Science*. Mais, en 1799, ses leçons ayant donné lieu de porter contre lui l'accusation d'athéisme, il se retirait à Berlin, où, en 1800, il imprimait la *Destination de l'Homme*, et en 1806, les *Traits caractéristiques du siècle présent*, la *Fonction du Savant*, la *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*. Il venait d'être pourvu d'une chaire à l'Université d'Erlangen, lorsque la bataille d'Iéna nous livra la Prusse. Fichte, voulant s'associer au sort des vaincus, quitta alors Berlin, où il ne revint qu'après la paix de Tilsitt et pour y prononcer, dans des cours privés, de 1807 à 1808, c'est-à-dire pendant même l'occupation française, ses fameux *Discours à la nation Allemande*. En 1810 il était nommé professeur de philosophie à la nouvelle Université de Berlin, y exerçait pendant deux ans les fonctions de recteur, et succombait en 1814 à une maladie contagieuse, qu'en se retirant du pays y avait laissée la guerre. Chez Fichte, le dévouement ardent du patriote n'ajouta pas peu à l'illustration du penseur.

Il y a dans la philosophie de Fichte comme trois phases, fort distinctes, qui en constituent tout le développement.

Dans la première, Fichte formule sa théorie avec une entière rigueur. C'est à cette période que se rapportent les écrits fondamentaux intitulés : *Précis des principes de la Théorie de la Science; Destination du Savant; Fondement du Droit naturel; Système de Morale; la Religion.* Tous

ces ouvrages expriment, sans tempérament, l'idéalisme subjectif absolu.

Dans une seconde période, au contraire, Fichte s'efforce de concilier, de réconcilier son système avec la religion, la conscience, le sens commun. Le traité de la *Destination de l'Homme* en est le monument principal.

Dans une troisième période enfin, que remplissent divers écrits accessoires, ce théoricien exclusif du moi, glissant sur les pentes du faux mysticisme, substitue en quelque manière à une théorie de la science une théorie de Dieu.

A travers cette esquisse historique, considérons la doctrine elle-même.

Fichte débute par un *a priori*. Suivant lui, il faut que la science soit une. Pour être une, il est nécessaire qu'elle repose sur un principe unique, où la forme et la matière ne soient plus séparées. Ce principe, Fichte le découvre dans le moi, et c'est par où il s'établit profondément dans la psychologie.

Le moi, en effet, se pose lui-même. Il est, et il est ce qu'il est: A = A. Ce dont l'essence consiste à se poser soi-même comme étant, est le *moi* comme sujet absolu.

Mais, en second lieu, le moi se posant pose le non-moi. Car le moi qui s'affirme ne peut s'affirmer sans nier ce qui n'est pas le moi.

Troisièmement, en posant le non-moi, par cela même qu'il le pose, le moi se limite. Il oppose, dans le moi, au moi divisible un non-moi divisible.

Il y a donc dans l'évolution du moi trois moments : affirmation, négation, limitation.

Le non-moi détermine le moi : de là, la science théorique. Le moi détermine le non-moi : de là, la science pratique.

Le moi est déterminé par le non-moi ; mais c'est d'abord le moi qui détermine. Les choses n'existent que posées par le moi et se réduisent à un non-moi. Le non-moi donne au moi conscience du moi. Le non-moi est ce que, dans son infinie virtualité, le moi n'a pas encore réalisé et ce qu'il tend à réaliser infiniment par une incessante aspiration vers l'infini. Le moi ne sort de lui-même, pressé par une

force centrifuge irrésistible, que pour y revenir ramené par une force centripète, qui est le fonds même du moi.

Ainsi, du moi tout procède. Le monde n'est qu'une irradiation du moi. Dieu lui-même n'est que le moi; car il n'est autre chose que le sujet de la pensée conçu comme absolu. Toutefois, parce qu'il y aurait contradiction flagrante à déduire Dieu du moi humain, comme il en a déduit la nature, qui, du moins, est finie; Fichte distingue deux moi : l'un phénoménal, le moi dont chacun de nous est l'expression; l'autre, la substance du moi, qui est Dieu lui-même, le moi absolu.

Cependant, la théorie de la science ne part de l'idée du moi comme absolu que pour expliquer le moi réel et fini.

Le droit naturel admet donc la pluralité des moi, dont il règle les rapports.

La morale reparaît alors dans le monde par les développements de la liberté.

D'autre part, la religion nous montre en Dieu la réalisation de l'ordre, de la moralité, de la liberté absolue et universelle. Faire de Dieu une personne, ce serait effectivement le limiter. Dieu est un idéal; on l'atteint par la foi, non par la science. Fichte en vient même à considérer l'anéantissement du moi fini dans le moi absolu comme la perfection suprême. Sa doctrine, qui, au début, est un réalisme idéal, se termine ainsi à une espèce de panthéisme moral.

En d'autres termes, M. de Biran l'a écrit avec justesse. « Ce moi qui se pose d'abord lui-même, qui va sans cesse se développant et se réfléchissant, est le principe unique d'où Fichte a tiré toute sa psychologie, toute sa morale, toute sa métaphysique, toute sa politique; et le système entier fondé sur ce principe unique, il n'a pas craint de l'appeler idéalisme subjectif. Mais finalement, sortant du moi, il invoque une intervention mystérieuse, une grâce divine, qui descend d'en haut sur l'homme et lui permet de retrouver la nature et Dieu. »

On ne saurait trop admirer avec quelle mobilité capri-

cieuse Fichte quitte l'absolu pour s'établir dans la psychologie, et déserte la psychologie pour reprendre son vol vers l'absolu. Psychologue, mais encore plus théoricien que psychologue, à une analyse du moi il substitue bientôt une construction du moi, et, remplaçant par la déduction l'observation, au lieu de chercher dans la psychologie une base qui l'élève à l'ontologie, il tire de la psychologie l'ontologie, absorbant en définitive le concret dans l'abstrait, la vie dans la mort. De là, les vérités et les erreurs de sa philosophie. Elle est vraie, quand elle se rattache aux données certaines de la psychologie ; elle est fausse, quand elle s'en éloigne.

Comment, par exemple, ne pas reconnaître ce qu'a d'essentiellement vrai sa théorie du moi libre, du moi personne ? Aux envahissements du panthéisme mystique, Fichte a commencé par opposer l'inviolable rempart de la personnalité humaine.

Contre le sensualisme il proteste, non-seulement en arrachant le moi aux influences absorbantes du monde, mais en faisant du monde le produit du moi.

Le moi libre, le moi personnel, le moi agissant, voilà le beau côté de la doctrine de Fichte, le principe qu'il a su découvrir au plus intime de l'âme et traduire avec une rare rigueur d'expression.

Il faut applaudir, en outre, à quelques-unes des applications morales qu'il a faites de ce principe. L'idéalisme subjectif absolu étant, à la lettre, un égoïsme transcendantal, on aurait pu craindre que la morale qui en dérive ne fût elle-même une morale égoïste. Il n'en est rien, et si Fichte porte la notion du devoir jusqu'aux dernières extrémités du Stoïcisme, il ne s'en fait pas moins l'apôtre du sacrifice.

Enfin, ce n'est point pour Fichte un mérite médiocre que d'avoir mesuré dans toute son étendue le sens du « *cogito, ergo sum,* » que Descartes avait assigné comme point de départ à la philosophie moderne. Oui, c'est le moi qui tout d'abord nous apparaît ; oui, à le bien prendre, le moi en se posant pose le non-moi, le non-moi fini, qui est

le monde, le non-moi infini, qui est Dieu. Car dans le fait primitif de conscience, le moi, le monde et Dieu nous sont donnés simultanément. Mais cette simultanéité, puisqu'elle est simultanéité, n'est donc pas succession ; surtout elle n'est ni génération, ni déduction. En posant le non-moi, le moi ne crée pas le non-moi. Déterminé par le moi, le non-moi n'est pas un pur développement du moi. La psychologie est la science de l'âme humaine ; elle n'est ni la science du monde, ni la science de Dieu, quels que soient les rapports de l'âme avec le monde et avec Dieu, et quelque inséparable que se trouve dans l'âme la connaissance qu'elle a d'elle-même, de la connaissance qu'elle peut acquérir du monde et de Dieu.

Malheureusement, Fichte ramène les trois termes de la réalité à un seul, en déduisant de l'âme le monde et Dieu. De là ses principales erreurs.

Que Fichte n'ait point poussé le mépris du sens commun jusqu'à ne faire de l'univers des corps qu'un simple produit, qu'une opposition purement négative du moi, c'est là ce que peuvent prétendre avec quelque apparence de raison ses défenseurs, surtout si on tient compte des dernières modifications de sa doctrine. Toutefois, il reste que Fichte nie effectivement que la réalité du monde soit indépendante de la connaissance qu'a l'homme de cette réalité. Comme si les choses ne subsistaient pas, indépendamment de l'esprit humain qui les contemple ! Comme si l'esprit humain imposait aux choses leurs lois, au lieu de constater ces lois par la perception même des rapports qu'il découvre dans les choses et qu'il subit !

La notion que Fichte conçoit de Dieu n'est pas moins étrange que la notion qu'il conçoit du monde. Au commencement, Dieu est, pour Fichte, le moi devenu, par une série d'oppositions au non-moi, le moi absolu. Dieu, à vrai dire, n'est donc pas, mais il devient chaque jour davantage ; il est un idéal qui de plus en plus se réalise. Puis cette théorie, qui affirme moins l'être de Dieu que son devenir, qui considère chaque moi individuel comme le moi absolu, cette théorie se modifie.

Fichte distingue la pluralité des moi finis du moi absolu, qui seul est Dieu. Ce moi absolu est-il une substance, ou n'est-il encore qu'un idéal? C'est ce qu'on ne saurait clairement apercevoir. Chose singulière! la seule affirmation nette qu'énonce Fichte touchant la nature de Dieu, c'est que ce serait faire de Dieu un être fini que d'en faire un Dieu personne.

De la sorte, le moi absolu ne saurait dire moi, et la personne par excellence n'est plus une personne. Qui démêlera cet embrouillement?

Fichte professera-t-il, du moins, à l'endroit de l'âme humaine une doctrine moins contestable? Nullement.

Fichte a d'abord le tort grave de réduire l'âme au moi. Mais c'est peu. Pour avoir exagéré la portée du moi, il le dénature et, finalement, semble presque l'anéantir. Au premier moment, en effet, qu'est-ce que le moi aux yeux de Fichte? Le moi est tout; il est le monde et il est Dieu.

En dernier lieu, au yeux de Fichte qu'est-ce que le moi? Le moi fini n'est qu'une pâle image du moi absolu. Le moi fini, homme ou humanité, le moi fini n'est que par l'effort, par la moralité. Or, tout cet effort ne doit-il pas tendre à l'absorption du moi fini dans le moi absolu? Fichte a donc beau soutenir que l'abolition de la personnalité du moi fini n'entraîne point la perte de son individualité; l'immortalité, qu'il propose comme récompense à la vertu, reste très-voisine de l'anéantissement.

De Fichte à Schelling, la transition n'a rien de brusque. Il y a même de l'un à l'autre comme un développement nécessaire. Fichte, survenant après que Kant avait profondément distingué le sujet et l'objet, prétendait tirer l'objet du sujet. Schelling, succédant à Fichte, fait un pas de plus. Il conclut l'identité du sujet et de l'objet, du moi et du non-moi, du monde idéal et du monde réel, de la raison humaine et de l'intelligence divine. La démarche de Schelling n'est pas d'ailleurs une simple évolution, mais bien plutôt une révolution. Car, au lieu qu'après tout, quelque étroite qu'il l'eût rendue, Fichte donnait à son système une base

psychologique, c'est dans l'ontologie que Schelling se concentre tout entier.

Frédéric-Guillaume-Joseph de Schelling naquit en 1775, à Léonberg (Souabe). Il était fils d'un prélat distingué. Après avoir reçu l'éducation des gymnases, il passa à l'Université de Tubingue, où il se lia avec Hegel, et de là à celle de Leipzig.

Il s'appliqua plus particulièrement alors à l'étude des sciences. En 1797, la publication de son premier écrit, intitulé : *Idées sur la Philosophie de la Nature*, attirait sur lui l'attention du monde savant. En 1798, il était nommé professeur extraordinaire à l'Université d'Iéna, où il rencontrait Fichte, et en 1803 quittait cette Université pour celle de Wurtzbourg. En 1807, il allait s'établir à Munich, où bientôt il devenait membre de l'Académie des sciences et secrétaire général de la section des beaux-arts. Il résida dans cette ville jusqu'en 1820, époque à laquelle il se retira à Erlangen. Mais l'Université de Landshut ayant été, en 1827, transférée à Munich, Schelling revint dans la capitale de la Bavière, où il se vit comblé d'honneurs et ennobli par le roi. Enfin, en 1841, il était appelé à occuper à Berlin la chaire de Fichte et de Hegel. Schelling n'est mort qu'en 1854, et c'est dans le cimetière d'un village des Grisons, à Ragatz, où il était allé respirer l'air des Alpes, que reposent les restes de ce moderne émule des Pythagore, des Parménide et des Bruno.

La philosophie de Schelling est bien réellement la philosophie de l'absolu. La psychologie expérimentale, en effet, la véritable psychologie en est sévèrement, dédaigneusement bannie. Tout au plus y découvre-t-on une psychologie rationnelle; et encore cette psychologie est-elle déduite et *a priori*.

Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer la doctrine de l'idéalisme absolu ou de l'identité dans ses linéaments les plus généraux.

Schelling pose que Dieu, l'absolu, pense, et qu'il crée parce qu'il pense; ce qu'il pense se réalisant à mesure qu'il est pensé. Il pose, d'un autre côté, que notre esprit repro-

duit, par le mouvement qui lui est inhérent, la dialectique divine. Il résulte de là qu'il y a harmonie entre nos idées et les choses, entre le monde idéal en nous et le monde réel hors de nous. Ce n'est pas assez dire que de parler d'harmonie : il y a identité. Or, comment est saisie cette identité? Par ce que Schelling appelle l'intuition intellectuelle. Il faut que, par un mélange d'inspiration et d'effort, l'esprit se rende spectateur du travail logique dont il est le théâtre et l'acteur. Ce développement de la raison humaine reproduisant le développement de la raison absolue, et le développement de la raison absolue donnant naissance aux choses par les idées, ou plutôt étant dans son fonds identique les choses et les idées, il s'ensuit que la contemplation du développement de la raison humaine ou l'intuition intellectuelle nous met en possession de l'absolu. La philosophie, savoir de l'intuition intellectuelle, savoir du savoir, est la reproduction volontaire de la pensée créatrice.

La philosophie ne voit donc dans les choses que l'expression de la raison absolue ; ce qu'elle cherche, c'est l'indifférence de l'objectif et du subjectif. Elle est la reproduction de l'acte de connaissance éternel, par lequel la raison absolue se donne la connaissance d'elle-même.

La philosophie ne procède pas d'ailleurs par réflexion, qui est abstraction ; elle procède par construction. Construire, c'est montrer tout dans l'absolu ; c'est assigner à chaque chose sa place dans le développement de l'idée, lequel est l'univers ; c'est refaire, par l'intuition intellectuelle, travail spontané de la pensée, le poëme de la création.

Ainsi, dans l'absolu s'identifient le réel et l'idéal, et la raison humaine elle-même se trouve identique à la raison absolue. Tout est un. Par conséquent, c'est à juste titre que la philosophie de Schelling est désignée sous la dénomination de philosophie de l'identité. Distinguée d'abord en *Idéalisme transcendantal* et en *Philosophie de la Nature*, elle devient ensuite l'idéalisme absolu. Répandue dans de nombreux écrits, on peut dire qu'elle est comprise notamment dans trois ouvrages : *Du Moi comme principe de la philo-*

sophie (1795); *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800); *Bruno, dialogue sur le principe divin et le principe naturel des choses* (1802).

Quoique faite toute d'une pièce et coulée, ce semble, d'un seul jet, cette philosophie, d'ailleurs, n'en a pas moins subi des vicissitudes et présenté de graves indécisions. A la prendre dans les formules les plus habituelles, sinon définitives, sous lesquelles l'a présentée son auteur, voici d'une manière sommaire les résultats auxquels elle se termine.

Tout est un, et l'un est l'absolu. L'absolu, fluide homogène, seule unité qui, sans distinction, contient toutes choses, identité de l'esprit et de la nature, identité de l'identité et de la non-identité, l'absolu ne produit la dualité de l'idée et de l'objet que par une *diremtion* d'avec lui-même. Les différences qui se manifestent entre les êtres sont quantitatives et non qualitatives; ce sont des puissances, *potentiæ*. De là, le monde idéal et le monde de la nature, modes de l'intuition intellectuelle.

Mais ces deux ordres, pôles de l'absolu, dont l'aiguille aimantée est l'image, tendent incessamment, en rentrant l'un dans l'autre, au rétablissement de l'unité.

De là, le monde de l'histoire, mode de l'intuition active, retour de l'humanité à Dieu et réhabilitation universelle.

Ces trois mondes, aussi bien, n'en font qu'un. « Il n'y a qu'un monde, une même plante, dont tout ce qui existe sont les feuilles, les fruits, sans autre différence que celle du degré de développement; c'est un univers un, unité éternelle, immortelle, immuable. »

En tout, Dieu, l'absolu, est donc l'unité de substance et l'unité d'action, et c'est pourquoi tout se réduit en un. « L'univers est l'expression identique de la pensée divine; et la raison humaine est l'expression identique de l'intelligence de Dieu, et conséquemment de l'univers. Le monde idéal est le type et la cause du monde visible; le monde visible en est l'image et la manifestation, et la philosophie en est le savoir, la reproduction dans l'esprit, savoir de Dieu. L'art en est la reproduction sensible, et l'activité de l'artiste est au fond la

même que celle qui a créé la nature. La philosophie est un poëme sans fiction, dont le sujet est l'enfantement de l'univers par la pensée divine, la pensée reproduisant avec conscience et liberté ce que l'éternelle activité produit sans conscience et avec une spontanéité nécessaire. Le philosophe et l'artiste s'inspirent à la même source et poursuivent la même fin : c'est une activité diverse dans la forme, mais identique au fond, et la même qui se manifeste dans la nature ; c'est partout vie divine, une seule et même vie. »

Assurément, il est impossible de n'être pas frappé de tout ce qu'il y a de brillant, de grandiose, de poétique dans de pareilles conceptions. Il est impossible également de ne point admirer avec quelle profondeur de vue Schelling a su affirmer, d'une part, l'autorité de la raison ; d'autre part, l'harmonie préétablie qui existe entre la nature et la raison. Mais ces vérités mêmes, ne les a-t-il pas exagérées? Car si la raison nous révèle l'absolu, est-elle donc identique à l'absolu? Et si les déploiements du monde nous manifestent un plan divin, le monde est-il donc identique à Dieu? Surtout, les vérités éloquemment exposées par Schelling ne sont-elles pas mêlées des plus regrettables erreurs? Qu'est-ce, en effet, pour Schelling, que le monde? Oublions, j'y consens, toutes les aberrations volontaires de sa philosophie de la nature proprement dite. Toujours est-il que le monde, considéré par lui comme la réalisation successive des idées de l'absolu, ou mieux encore, de l'idée, n'offre plus que des généralités sans consistance et sans différence.

Qu'est-ce, en effet, que l'homme? Schelling rejette la psychologie comme base de la philosophie. Le motif qu'il allègue, c'est que la psychologie est fondée sur la prétendue opposition du corps et de l'âme. Or, suivant lui, la vraie science de l'homme ne peut s'établir que sur l'identité absolue de l'âme et du corps, c'est-à-dire sur l'idée de l'homme et non sur l'homme réel et empirique. Et qu'est-ce que l'âme? « L'âme n'est pas dans l'homme le principe de l'individualité. Tout en apparaissant dans le corps, elle est néanmoins indépendante du corps, dont la conscience n'est en elle que comme un songe léger qui ne la trouble pas. En ce sens, l'âme

n'est pas une qualité, une faculté, rien de particulier de cette espèce; elle ne sait pas, elle est la science; elle n'est pas bonne, elle est la bonté... » Dans l'âme ainsi comprise, que devient la liberté, et avec la liberté, la moralité? Schelling soutient vainement que l'homme reste libre en Dieu. Identique à l'absolu, l'homme rentre nécessairement dans les développements de l'absolu, objet de son intuition.

Qu'est-ce que l'histoire? Un développement de l'humanité, fatal au même titre que le développement de l'homme. Nature, destin, providence, l'histoire est même beaucoup moins l'histoire de l'humanité que l'histoire de Dieu.

Qu'est-ce que l'art? L'artiste ne copie point la nature ; il ne reproduit pas davantage un idéal : il s'efforce de faire comme la nature. Il n'y a plus de beau en soi.

Qu'est-ce que Dieu? L'absolu. Spontanément, aveuglément, l'absolu, voisin, en tant qu'absolu, du néant; l'absolu, par la pensée, réalise la création, que la pensée humaine reproduit avec conscience et liberté. Immanent dans les choses, Dieu est donc tout, de telle manière qu'on s'évertuerait inutilement à démêler d'avec ce Dieu notre personnalité et notre immortalité. Et pourtant, Dieu est moins, à vrai dire, qu'il ne devient. Successivement nature, art, philosophie, sa puissance tend à la plénitude de l'acte, sans y parvenir jamais.

De cette façon, la théorie de l'intuition intellectuelle a conduit Schelling, en définitive, à un panthéisme quintessencié, animé, éblouissant, mais au panthéisme et à un panthéisme indécis. Car Schelling, qui à partir de 1815 n'a presque plus rien publié, devait, imposant à sa pensée de nouvelles transformations, professer une espèce de Gnosticisme. La manifestation de l'absolu dans la nature représentée comme une chute, le retour de l'absolu à lui-même par le développement spirituel de l'humanité, telle est, paraît-il, la doctrine que comprennent ses œuvres posthumes.

Quoi qu'il en soit, c'est de l'identité absolue de Schelling que procède l'idéalisme objectif absolu de Hegel. C'est pourquoi, bien que Schelling ait survécu à Hegel plus de vingt ans, nous avons dû le considérer comme son immédiat pré-

décesseur ; de même qu'il nous faut chercher dans les enseignements de Hegel, quelles qu'aient pu être les affirmations ultérieures de Schelling, avec le dernier effort de la philosophie Allemande, la suprême évolution historique de la pensée humaine dans les temps modernes.

Georges-William-Frédéric Hegel naquit à Stuttgard en 1770. Il fit ses études à l'Université de Tubingue, où nous avons vu qu'il noua avec Schelling d'étroits rapports. Après avoir été quelque temps précepteur en Suisse et à Francfort, il vint se fixer à Iéna, auprès de son ami déjà célèbre, et y enseigna jusqu'en 1807, d'abord en qualité de privat-docent, puis de professeur extraordinaire. Il accepta alors la rédaction d'un journal politique à Bamberg. En 1808, il devenait recteur du gymnase de Nuremberg, où il épousait une jeune patricienne, et en 1816 était appelé à professer la philosophie à l'Université d'Heidelberg. En 1818, il allait occuper à Berlin la chaire de Fichte, et succombait prématurément en 1831, dans cette ville, aux atteintes du choléra.

C'est de ses théories et non de son existence, qui fut honorée mais sans éclat, que Hegel a tiré toute son illustration. Encore ces théories ne reposent-elles point, pour la plupart, sur des conceptions originales.

Hegel, en effet, se rattache étroitement à Schelling. Disciple de Schelling, il lui emprunte ses principes, alors même qu'il devient son antagoniste. Ce qui caractérise uniquement Hegel, ce qui le sépare uniquement de Schelling, c'est la méthode.

Schelling se plaçait de prime abord dans l'absolu. Hegel prend à tâche d'établir ce principe suivant lequel l'esprit est identique avec la substance absolue, est l'absolu même. C'est l'objet de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

Une fois en possession de l'absolu, Hegel en recherche la loi. C'est l'objet de la *Science de la Logique*.

Enfin, dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel expose les développements de cette loi.

Ses écrits ultérieurs ou leçons : la *Philosophie du Droit*, la *Philosophie de l'Histoire*, les *Leçons sur l'Esthétique*, la *Philosophie de la Religion*, l'*Histoire de la Philosophie*,

peuvent être considérées comme autant d'épisodes de l'*Encyclopédie*.

Hegel est donc tout entier dans ces trois ouvrages : la *Phénoménologie*, la *Logique*, l'*Encyclopédie*.

On se tromperait fort si, sur le titre, on prenait la *Phénoménologie* pour un traité tel quel de psychologie. Suivant Hegel, le rôle de la psychologie est inférieur. La psychologie est à la phénoménologie ce qu'est la description d'une plante, dans un moment donné, à l'histoire du complet développement de cette plante depuis sa germination jusqu'à sa maturité. Si Hegel rejette l'intuition intellectuelle de Schelling comme une sorte de poétique inspiration, ce n'est donc pas pour y substituer en aucun cas la méthode psychologique. Schelling posait un *a priori*. Hegel prétend le démontrer; mais c'est encore par l'*a priori* qu'il démontre l'*a priori*. Ainsi, après avoir rappelé que la philosophie est la science de l'absolu, à ce point que comprendre le monde c'est le reproduire, il se demande ce qu'est l'absolu. L'absolu est esprit ; l'idéal seul est réalité. L'absolu, d'ailleurs, est l'esprit universel. Enfin, l'absolu est le sujet identique avec l'objet. Par conséquent, Hegel définit l'absolu « l'esprit qui, en se développant, apprend à se savoir comme tel. » La science est sa vie, la réalité qu'il construit de sa propre substance. La science est la science de l'absolu par l'absolu, le savoir du savoir. La méthode de Hegel est une méthode d'identité. Cette méthode, d'ailleurs, suppose des évolutions. Conscience, savoir, conscience du savoir ; ou encore, conscience, conscience de soi, raison, voilà comment l'esprit devient identique avec la substance absolue, l'absolu même. C'est pourquoi Hegel appelle la *Phénoménologie* son voyage de découvertes.

Cependant, si l'esprit est l'absolu, s'il est le sujet identique avec l'objet, l'être pensé et l'être qui pense ne sont pas identiques, ils le deviennent, et ils le deviennent dans l'idée. Ici, nous entrons dans la science de la logique, logique subjective et logique objective.

L'absolu est l'esprit ; l'esprit est l'idée. Mais l'idée n'est pas, elle devient. L'absolu est un acte, et le devenir, la loi

de l'absolu. Le terme de cet acte, c'est que l'absolu se sache absolu.

Or, pour cela, il faut que l'absolu s'intègre en quelque façon dans l'univers. Aussi est-ce en sortant de soi et en revenant à soi, après être devenu autre que lui-même, que l'absolu se constitue. Cette évolution est le monde. Thèse, antithèse, synthèse; et d'une première synthèse, un second mouvement tripartite et un de thèse, d'antithèse et de synthèse, tel est le rhythme de l'idée.

La logique de la science reparaît en tant que *Logique*, et comme une première division dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*.

Sur le rhy hme de la thèse, de l'antithèse, de la synthèse, se construisent la théorie de l'être, la théorie de l'essence, la théorie de l'idée.

La théorie de l'idée est le point culminant de la *Logique*. Comment l'idée, à son tour, sortira-t-elle d'elle-même pour passer dans les choses, et des choses revenir à soi? Si l'idée sort de soi, pour se réaliser et revenir à soi, c'est qu'elle en éprouve le besoin. « L'idée, écrivait ironiquement Schelling, l'idée, on ne sait pourquoi, peut-être pour faire diversion à l'ennui de son existence purement logique, s'avise de se décomposer en ses moments qui constituent, dit-on, la création. »

En effet, à la *Logique* succède la *Philosophie de la Nature*, qui est mécanique, physique, organique. C'est la seconde division de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*.

Enfin, à la *Philosophie de la Nature* succède la *Philosophie de l'Esprit*, qui est art, religion, philosophie de l'absolu. C'est la troisième division de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*.

C'est ainsi que tout se trouve ternaire et un dans la doctrine Hegélienne. La même formule, la même méthode d'identité, par la conciliation des contradictoires, de la thèse et de l'antithèse dans la synthèse, est appliquée à l'histoire, aux arts, aux religions, aux philosophies.

Hegel, qui, dans sa *Philosophie du Droit*, déclare que la

philosophie de l'absolu a pour tâche de comprendre les faits, mais non de les préparer, par où il semble donner la main aux rétrogrades; Hegel définit néanmoins la philosophie de l'histoire, l'histoire des progrès de la conscience de la liberté; l'histoire de la philosophie, l'histoire des progrès de la pensée appliquée à concevoir l'absolu; de même qu'il définit l'histoire des religions ou des arts, l'histoire des formes qui seules vieillissent et périssent, tandis que la conscience reste éternellement jeune. Le monde des faits lui devient ainsi un tout organique, réalisation par thèse, antithèse, synthèse, de l'idée, de l'absolu, de l'un; réalisation identique à l'idée, à l'absolu, à l'un; retour de Dieu à lui-même.

Et maintenant, que dire de la philosophie de Hegel, que nous n'ayons déjà dit de la philosophie de Schelling? Ce qui caractérise le système de l'identité absolue, c'est l'imagination; ce qui caractérise le système de l'idéalisme objectif absolu, c'est une apparente rigueur. D'ailleurs, chez Hegel comme chez Schelling éclate un sens métaphysique supérieur. Ce principe que tout est un, ce principe que la réalité c'est l'esprit, sont développés par l'un et par l'autre avec une puissance prodigieuse. Mais la logique de Hegel, plus inflexible encore que celle de Schelling, l'a porté aussi à des excès d'abstraction plus surprenants. Car cette rigidité de logique a brisé par l'équivoque le ressort même de toute logique. Non content de susciter des oppositions arbitraires, Hegel en est venu à confondre les oppositions avec les contradictions, et a placé le critérium de la vérité dans l'affirmation des contradictoires, où la logique du genre humain a toujours mis l'infaillible critérium de l'erreur.

Il serait, du reste, infini de relever tous les paralogismes, toutes les incohérences mêmes de la philosophie Hegélienne. Il serait superflu également d'insister sur l'inanité de la plupart de ses conclusions.

La nature, telle que Hegel l'évoque des profondeurs de sa pensée, n'est qu'un tissu régulier d'abstractions, « *simulacra modis pallentia miris,* » parce que, dédaigneux de toute expérience, il plie capricieusement les faits à ses théo-

ries, au lieu de plier ses théories aux faits. Aussi bien, après avoir converti tout l'être en néant, comment Hegel n'eût-il pas été impuissant à tirer du néant l'être? D'autre part, le monde moral que conçoit Hegel se résout, à son tour, en équations. Idolâtre de l'idée, ce métaphysicien à outrance entasse, avec une audace de Titan, abstractions sur abstractions, comme pour escalader le ciel, et enfin, perdant de vue à la fois le monde des corps, Dieu et la personne humaine, s'enfonce dans de froides et silencieuses régions où expire toute parole et où cesse toute vie.

Comment, dès lors, adhérer à une philosophie qui fait de la création un non-être, de Dieu un devenir, de l'individu une goutte dans le torrent de l'esprit universel, du droit du plus fort la loi des trônes, du fatalisme le dernier mot de l'histoire!

Tel est pourtant le terme extrême, mais nécessaire, du mouvement philosophique qu'ouvre Emmanuel Kant, que continue Fichte, que propage Schelling, que clôt Hegel.

Kant, Fichte, Schelling, Hegel sont assurément des spiritualistes décidés; ils ont merveilleusement compris la puissance, on dirait presque ils ont chanté avec enthousiasme l'hymne des idées; les forces de la nature et les énergies de l'esprit leur sont apparues comme autant de révélations splendides de l'être; enfin, animés d'un vif sentiment de liberté et de moralité, ils trouvent dans ce sentiment même un gage de la perpétuité du moi. Kant, Fichte, Schelling, Hegel n'en ont pas moins projeté sur la nature de l'âme d'affligeantes obscurités; infirmé, en les subjectivant, les idées du vrai, du beau et du bien; réduit Dieu à un pur abstrait; substitué à la certitude d'une immortalité personnelle les perspectives vides et désolées d'un avenir panthéistique.

Aussi, et en somme, malgré des prodiges de sagacité, des intuitions de génie, des élans de logique ou de mysticisme admirables, la philosophie Allemande n'a-t-elle pas abouti. Elle ne vaut que par les détails, et, prise dans son ensemble, marque plutôt un temps d'arrêt ou même un recul, qu'un développement de la connaissance. Car elle rappelle trop

souvent les mauvais jours de la Sophistique ou de la Scolastique. A suivre les errements de l'Allemagne, la pensée humaine ne ferait donc que se débiliter et tournoyer. Les Allemands se sont abusés lorsqu'ils ont cru « que la philosophie Allemande était peut-être aussi la philosophie de l'humanité. »

LVII

CONCLUSION

Nous voici arrivé au terme du programme que nous avions tracé. Nous nous étions proposé, en effet, d'esquisser un tableau rapide, mais, s'il était possible, un complet tableau de l'histoire de la philosophie depuis l'antiquité jusqu'à nos jours.

Ce n'est point que nous ayons tenté, comme le savant Brucker, de remonter aux âges les plus reculés. Car, comment, à son exemple, parler pertinemment d'une philosophie antédiluvienne, ou même de la philosophie des Slaves, des Scythes, des Celtes et des Germains? L'histoire de la philosophie n'est pas contemporaine de l'histoire de l'humanité. Elle commence seulement là où commencent à paraître les monuments de la réflexion; là où, à côté de Livres saints, se rencontrent des textes qu'on peut, d'une manière authentique, attribuer à de libres penseurs.

Et de même que nous avons dû nous borner dans le temps, il a fallu aussi nous limiter dans l'espace. Effectivement, si on excepte cette étroite et chétive région, mais cette région choisie de la Judée, d'où la vérité devait luire au monde, tout l'Orient, avec son bel esprit, sa finesse, son infinie subtilité, semble s'évanouir dans l'assoupissement du nihilisme ou les ténèbres de la superstition. Aussi n'avons-nous guère mentionné l'Orient que pour l'omettre. Toute notre attention s'est tournée vers l'Occident, et, suivant les divisions vulgairement établies, nous avons, dans l'antiquité, considéré la philosophie successivement en Grèce, en Italie, à Alexandrie; pendant le moyen age, sur-

tout en France ; dans les temps modernes, principalement en France, en Angleterre et en Allemagne.

Ce n'est pas tout. Dans ces pays mêmes, nous nous sommes uniquement attaché aux grandes philosophies, et dans ces grandes philosophies, enfin, nous avons ramené tous les problèmes à ces quatre essentiels problèmes : Qu'est-ce que l'âme? Que sont les idées du vrai, du beau, du bien? Qu'est-ce que Dieu? Qu'est-ce que la vie future?

Circonscrite de la sorte, sans être amoindrie ; réduite à des précisions sans être mutilée, l'histoire des doctrines philosophiques ne devait pas, d'ailleurs, être simplement pour nous une matière d'érudition, ou un objet de haute curiosité.

Confiant dans la Providence et la portée de la raison humaine, nous avions l'espoir qu'une consciencieuse étude des systèmes nous convaincrait que l'histoire de la philosophie n'est pas, conformément à des assertions d'ignorance, blasphématoires et pieusement impies, l'histoire des erreurs de l'esprit humain, mais, à travers et malgré ses erreurs, l'histoire de ses progrès.

Cet espoir a-t-il été réalisé? a-t-il été déçu?

Commençons par reconnaître, par proclamer de nouveau l'influence souvent reconnue et proclamée du Christianisme, influence supérieure qui répare les croyances ou les conserve, et leur assure dans l'application une merveilleuse efficacité. Oui, tant que les passions n'ont point altéré la pureté de ses préceptes, cette religion divine a fortifié les âmes, éclairé les intelligences, procuré le salut des peuples.

Mais si la religion répond par la foi à la nécessité où sont les hommes de croire, la philosophie subvient par la raison au besoin qu'ils éprouvent de comprendre. Les Pères eux-mêmes, représentants autorisés du dogme, les Pères ont eu leur philosophie.

Ce n'est pas, en effet, un caprice passager, mais une inclination insurmontable, qui nous porte, tous tant que nous sommes, à nous interroger sur notre nature, sur notre origine, sur notre fin.

Il y a plus. Ce besoin de comprendre, universel, mais sourd, enveloppé dans la plupart des âmes, d'où vient aussi que chez le grand nombre règne une incrédulité occulte ; ce besoin d'examen, disons-le, sollicite particulièrement l'élite de l'espèce humaine.

Or, s'il en est ainsi, quel objet imaginer qui soit plus souverainement respectable que l'objet des investigations dont l'histoire de la philosophie rappelle les péripéties? Que peut-il y avoir de plus impérieux pour l'homme que la recherche de la vérité, et de la vérité philosophique? Sans contredit, la vérité des sciences mathématiques et physiques est d'un prix inestimable. Ces sciences honorent l'intelligence humaine, en même temps qu'elles contribuent par leurs inventions à la douceur et au charme de l'existence. Néanmoins, ce qui importe par-dessus tout à l'homme n'est-ce pas de se connaître soi-même, d'avoir le mot de sa destinée?

Et encore, s'il en est ainsi, l'intérêt qu'offre l'histoire de la philosophie n'est-il point, à d'autres égards, manifeste? Car s'il est utile d'apprendre quels événements ont décidé du sort des empires, n'est-il pas urgent de s'enquérir aussi de ce que les hommes ont cru et voulu, c'est-à-dire des motifs mêmes qui ont déterminé leurs actions? Ce n'est point seulement avec les philosophes et leurs théories que nous met en rapport l'histoire de la philosophie, mais avec la pensée des peuples, la pensée même de l'humanité.

Pour que l'étude de l'histoire de la philosophie dût être considérée comme superflue, oiseuse, frustratoire, il faudrait que tout esprit qui s'exerce s'agitât dans le vide, que toute sagesse fût folie, toute réflexion dépravation.

Certes, nous ne nierons pas qu'au premier abord il ne se rencontre dans les opinions humaines une singulière et déplorable diversité.

A la surface, tout y est tumulte, confusion, chaos.

Mais sous ces apparences mobiles, quelle consistance! Au milieu de cette variété, quelle unité!

N'y a-t-il pas en effet, au-dessus de tant de sentiments contraires, qui changent avec les époques, les circonstances,

les individus, n'y a-t-il pas une sorte de pensée immuable, dont le sens commun est la substance, dont le consentement universel est l'expression?

A côté du consentement universel, n'y a-t-il pas, en outre, le consentement des sages, qui en redouble la force, en augmente la lumière, en confirme l'autorité?

Enfin, les doctrines philosophiques elles-mêmes sont-elles aussi multipliées qu'on se plaît à le répéter, pour les tourner en discrédit?

A y regarder de près, ces doctrines ne sont pas plus diverses que l'homme même, « cet être divers et ondoyant. » Sensibilité, intelligence, activité, elles correspondent à ces trois manifestations, à ces trois facultés de l'âme humaine.

S'attache-t-on uniquement au côté sensible de notre être? Alors naît le matérialisme avec ses modes, l'empirisme, le sensualisme et ses conséquences, le fatalisme, l'athéisme, le panthéisme.

A-t-on surtout égard à ce qu'il y a d'intellectuel en nous? Alors apparaît le spiritualisme avec ses excès, l'idéalisme, le faux mysticisme et les conséquences qui s'ensuivent, le fatalisme, l'athéisme, le panthéisme.

Enfin, considère-t-on chez l'homme d'une manière exclusive le pouvoir qu'il a, non pas seulement de spéculer, mais d'agir, et par son action de résister aux mouvements les plus pressants du cœur, aux idées les plus évidentes de l'esprit? Alors se produit, en fait de doctrines, l'indifférence et bientôt le scepticisme, tour à tour insouciant et railleur, critique et destructif.

Et de même que sans cesser un seul instant de coexister au sein de l'âme humaine, puisqu'elles ne sont, au fond, que cette âme même, les trois facultés de l'âme, sensibilité, intelligence, activité, prédominent chacune à son tour; de même, infus en toute société et simultanés à toute époque, le matérialisme, le spiritualisme, le scepticisme prévalent successivement. De la sorte, la multiplicité prétendue des doctrines qu'est-elle, en dernière analyse, autre chose que la triplicité même de nos aptitudes, de nos tendances, de nos inclinations, les pulsations d'une même vie?

Ces pulsations, il est vrai, se montrent trop souvent inégales, déréglées, et, de même que le corps, l'esprit a ses accès de langueur ou de maladie. Mais comment ne pas voir que si, au milieu des maux de toute sorte qui l'assiégent, la vie humaine subsiste et se développe dans des conditions chaque jour meilleures; l'esprit humain, de son côté, en dépit des erreurs où il tombe et retombe, malgré ses chutes et ses reculs, arrive à des solutions de plus en plus satisfaisantes de ces quatre maîtresses questions de l'âme, des idées, de Dieu, de la vie future?

Ainsi, nous l'avons constaté. Qu'est-ce que l'antiquité, sinon une recherche laborieuse, sagace, mais insuffisante et conjecturale de ces vérités ignorées ou oblitérées? — Qu'est-ce que le moyen âge, sinon, aux clartés du dogme, la restauration, l'accroissement, la diffusion dans les intelligences de certitudes que l'antiquité ne possédait pas? — Qu'est-ce l'ère moderne, sinon la libre analyse de ces mêmes vérités et leur libre application?

Affirmons-le : de Thalès à Socrate et de Socrate à Platon et à Aristote; de Platon et d'Aristote à saint Augustin et à saint Thomas; de saint Augustin et de saint Thomas à Descartes et à Leibniz, le progrès est clairement marqué.

Ces développements de la philosophie ne sont point, d'autre part, simplement abstraits. Ils amènent tôt ou tard des développements incontestables dans les institutions, dans les mœurs, dans l'état général des sociétés. C'est de la sorte que, sous l'action incessante de la philosophie notamment, l'esclavage a disparu pour n'être plus que le servage; puis le servage a cessé; et subséquemment, le privilége a pris fin par notre impérissable déclaration des droits. Esclavage, servage, privilége, ne sont-ce pas là, si l'on peut parler ainsi, les étapes d'une civilisation qui avance? Et n'est-ce point, en grande partie, grâce aux efforts de la philosophie, que ces démarches ont pu s'accomplir? L'histoire de la philosophie est donc, tout compté et rebattu, l'histoire même des conquêtes de la civilisation; l'histoire de la pensée humaine, l'histoire des progrès de la pensée.

Le progrès, pour reprendre le langage ingénieux de Leibniz, le progrès n'est point comparable, sans doute, à une ligne qui avance toujours comme la droite; mais ce serait se méprendre que de l'assimiler aux lignes qui tournent sans avancer ou reculer, comme les circulaires, ou à d'autres qui reculent après avoir avancé ou avancent après avoir reculé, comme les ovales. Le progrès est plutôt semblable à ces lignes qui tournent et avancent en même temps, comme la spirale.

Une telle doctrine, aussi bien, n'implique ni fatalisme, ni imprudente amnistie, ni syncrétisme, ni naturalisme.

Cette doctrine n'est point fatalisme. Effectivement, nous ne professons pas que, pour être le dernier venu, un système soit nécessairement préférable aux systèmes qui l'ont précédé. L'esprit humain a ses défaillances, ses retours sur lui-même et ses égarements. En conséquence, il s'en faut de beaucoup que la date d'une époque assure la supériorité de cette époque. Mais nous estimons qu'en somme la philosophie devient, d'âge en âge, de plus en plus large, pénétrante, lumineuse. L'expérience le prouve; la notion de Dieu l'exige; la nature de la raison humaine le commande.

Cette doctrine n'est pas imprudente amnistie. Car, si, par un bienfait de la Providence, il ne se rencontre peut-être point de système qui ne renferme quelque utile leçon, nous sommes loin d'admettre avec Hegel, le géomètre de l'absolu, avec Lessing, le brillant auteur de l'*Éducation du Genre Humain,* que l'histoire de la philosophie présente les déploiements d'un tout organique où il n'y ait pas de théorie qui ne soit bonne, parce qu'il n'y aurait pas de théorie qui n'eût paru à son heure et à sa place; où il n'y ait pas de conception qui ne soit vraie, parce qu'il n'y aurait pas de conception qui n'exprimât un des moments de l'idée, c'est-à-dire de la pensée divine ou du divin. Loin de là, nous tenons avec Locke, le promoteur de la tolérance, avec Leibniz, ce conciliant génie, que fréquemment il s'est produit des sentiments frivoles ou pervers, des enseignements insensés ou délétères, qu'il importe de condamner absolument.

Cette doctrine n'est pas syncrétisme. Nous repoussons, en effet, tout amalgame où viendraient se fondre et se confondre les données les plus disparates ou les plus opposées. Nous déclarons qu'il importe de choisir, et que, pour opérer sûrement ce choix, le sens commun, la tradition, le Christianisme nous doivent être des points de repère indéclinables.

Cette doctrine n'est pas naturalisme. Car si nous ne commettons pas la méprise grave qui consisterait à identifier la philosophie avec l'histoire de la philosophie; si nous pensons que la science n'est pas faite mais qu'elle se fait, de telle sorte que les acquisitions du passé ne sont qu'une préparation de l'avenir; est-ce à dire que nous rêvions un progrès indéfini qui placerait le ciel sur la terre, qui attribuerait à l'homme une fin que l'homme n'atteindrait jamais, ou encore un progrès général auquel devrait s'immoler la conscience des individus? Nullement. Pour l'homme, la terre sera toujours la terre; ce n'est point ici-bas que s'accomplit sa destinée, dont la consommation doit être définitive; et sans le progrès qui profite aux individus, le progrès général n'est qu'une dérision. Nous croyons néanmoins que la philosophie, non plus que les hautes mathématiques, ne saurait, à aucun moment, être achevée; car elle tend, comme les hautes mathématiques, à l'infini. Il nous semble, dès lors, que les progrès de la pensée humaine, toute finie qu'elle soit, restent indéfinis, attendu que ce serait nier l'intelligence humaine que d'assigner des limites à son activité.

Dégagée de toute exagération, cette doctrine est la pure doctrine du progrès. « L'espèce humaine, écrivait saint Augustin, l'espèce humaine peut être assimilée à un seul homme, dont l'éducation se fait par degrés. »

Et Pascal, avec son énergique précision, reprenant l'admirable maxime de l'évêque d'Hippone, considérait « toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. »

« Telle est, concluait à son tour Bacon, la marche de

l'esprit humain à la poursuite de la science, qu'il ne se repose jamais entièrement. Loin de se pétrifier dans ses défauts, il ne cesse de s'exciter lui-même et ne respire que progrès. » « *Concludam animum doctrinam disponere et flectere, ut nunquam protinus acquiescat, et tanquam congeletur in defectibus suis, quin incitet se semper progressumque spiret.* »

Que redouter de la doctrine du progrès, ainsi entendue? L'orgueil, l'enivrement, l'idolâtrie de la raison? A considérer tous les manquements de la pensée humaine, toutes ses erreurs, tous les obstacles qui ont retardé ses progrès, c'est bien plutôt la modestie intellectuelle que nous enseigne l'histoire de la philosophie; l'esprit d'indulgence, la défiance des prétendues nouveautés; nous inclinant de la sorte à cette juste médiocrité dont parle l'Apôtre : « *Oportet sapere, non plus quam oportet sapere.* » « Une sagesse tempérée par l'ignorance est la seule sagesse qui convienne à l'homme. »

Néanmoins, comment ne serions-nous pas heureux de l'affirmer avec insistance? D'une manière effective et malgré tout, les faits l'attestent, les philosophes ont sans cesse approché davantage de l'éternelle vérité. C'est pourquoi, au lieu de nous jeter dans le trouble et le découragement, l'histoire de la philosophie nous anime et nous fortifie, en nous montrant que la science a toujours été d'autant plus abondante que les penseurs l'ont plus impatiemment cherchée.

En résumé, permettre à l'intelligence de vérifier les idées qu'elle conçoit, et, s'aidant des connaissances acquises, d'étendre ses propres connaissances; nourrir dans l'âme les ardeurs généreuses et le feu sacré des grandes choses; de spectacles attristants, l'élever à de sereines régions, et de ce qui passe à la considération de ce qui ne passe point; voilà ce que peut pour les individus une étude attentive de l'histoire de la philosophie.

Quant aux peuples, cette étude prouve jusqu'à l'évidence que l'ignorance est la mère de la servitude; le savoir, de la liberté; que les convictions, non les passions, assurent

aux sociétés une assiette durable ; que la civilisation consiste bien plus à se pénétrer du respect de la justice, de la pensée de Dieu, du sentiment de notre dignité, qu'à s'enivrer d'un bien-être corrupteur.

Cependant, à quelle condition la pensée humaine pourra-t-elle continuer ses progrès?

Pour peu qu'on veuille se rappeler l'ensemble des systèmes dont nous venons de dérouler l'enchaînement, il est aisé de se convaincre que, si le scepticisme n'est qu'une espèce d'hallucination ou un affaissement, lorsqu'il prétend abolir tous les dogmatismes au lieu de borner son rôle à les critiquer; les dogmatismes, à leur tour, ne valent qu'en raison même de l'exactitude avec laquelle ils ont réussi à interpréter la réalité où se réfléchissent pour la pensée humaine toutes les réalités, c'est-à-dire la nature humaine.

Or, est-il que l'homme reste à lui-même le mystère des mystères? Être perdu en quelque façon dans l'immense complexité des êtres, il ne parvient à s'en distinguer que pour retrouver en lui-même une autre immensité qui le confond. C'est pourquoi, le plus souvent, les philosophes, incapables qu'ils sont d'embrasser tout leur objet, n'en saisissent qu'un des côtés. Pour les uns, l'homme est tout corps, et dès lors, l'étude de l'homme se réduisant à la connaissance des organes, à l'analyse de leurs fonctions, à la description des phénomènes qui résultent de ces fonctions, la philosophie n'est plus qu'une partie de la physiologie.

Pour les autres, au contraire, l'homme est, ce semble, tout esprit, ou plutôt ils feignent de n'admettre de réalité que l'esprit, et dès lors, l'homme ne percevant d'une manière immédiate que son propre esprit, la philosophie n'est plus qu'une évolution solitaire de la pensée qui contemple la pensée, un exercice dialectique par où elle se figure expliquer ou même produire tout ce qui est, tandis qu'elle se joue parmi des fantômes et n'engendre que des chimères.

Ce sont là, il est vrai, des extrémités. Mais ce sont des extrémités auxquelles, par des pentes plus ou moins secrètes, inclinent tous les systèmes.

Que ne sait-on enfin s'en tenir d'une prise ferme à l'objet de la philosophie, qui est l'homme, et l'homme non point tel que le crée la fantaisie, mais l'homme tel que le manifeste la nature! Que n'étudie-t-on l'âme à l'égal d'un minéral, d'une plante, d'un animal! Car si l'homme est à la fois âme et corps, et si la connaissance du corps se trouve être, à ce compte, un élément intégrant de la connaissance de la nature humaine, l'âme n'en est pas moins chez l'homme la réalité par excellence, l'âme n'en est pas moins l'homme même (1).

Ne parlons point des sciences mathématiques ou exactes, qui ne portent que sur l'abstraction et auxquelles, par conséquent, c'est une erreur qu'on dirait grossière si elle n'avait été commise par tant de sublimes esprits, que d'assimiler avec les sciences morales et politiques, qui toutes dépendent étroitement de la philosophie, la philosophie elle-même dont l'objet est le concret. Parlons des sciences physiques et naturelles, qui ont pour objet les êtres étendus et inertes, comme les sciences morales les êtres intelligents et libres.

Les sciences physiques et naturelles se sont amoindries ou ont langui, toutes les fois qu'on y a substitué à l'expérience l'hypothèse, et qu'au lieu de chercher dans les faits les causes ou les lois des faits, on s'est borné à tourmenter des formules préconçues. Les sciences morales et politiques, la philosophie à son tour, demeureraient stationnaires ou même encourraient un discrédit inévitable, si on ne s'efforçait, par une sérieuse et patiente étude de la nature humaine, de développer la connaissance de la nature humaine.

En un mot, la réalité morale non plus que la réalité physique ne s'imagine pas ; elle se constate. Et ces deux réalités, la matière et l'esprit, se concentrant dans l'homme, abrégé prodigieux de l'univers, il s'agit, pour les connaître, de les observer.

Évidemment, répétons-le, la pensée humaine ne par-

(1) Voyez notre ouvrage intitulé : *La Nature Humaine*, Paris, 1865, in-8°.

viendra jamais à sonder les dernières profondeurs de « ce raccourci d'abîme, » et les progrès accomplis appelleront toujours de nouveaux progrès. Car c'est le propre de la perfectibilité que d'être une insurmontable, quoique toujours décroissante imperfection. Mais les progrès, d'ailleurs si désirables, et les progrès certains de la philosophie, sont à cette condition qu'elle se fixera dans la réalité et ne poursuivra point des ombres vaines.

Les sciences physiques nous révèlent chaque jour davantage et nous mettent en main les puissances de la matière ou la force, par où nous plions les éléments à notre usage. C'est aux sciences morales, c'est à la philosophie qu'il appartient de ne pas laisser diminuer, mais d'accroître, afin que nous les appliquions au gouvernement de nous-mêmes, les puissances de l'esprit, ou la vérité. A la physique l'empire des corps, à la philosophie le royaume des âmes.

« Sta la forza per lui, per me sta il vero. »

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

HISTOIRES GÉNÉRALES DE LA PHILOSOPHIE.

GEORGIUS HORNIUS, *Historiæ philosophicæ libri septem, quibus de origine, successione, sectis et vita Philosophorum ab orbe condito ad nostram ætatem agitur.* Lugduni Batavorum, 1655, in-4.

STANLEY, *Historia philosophiæ, ex anglico sermone in latinum translata;* Lipsiæ, 1711, 2 vol. in-4.

BRUCKER. *Historia critica philosophiæ a mundi incunabulis ad nostram usque ætatem deducta*, Leipzig, 1741-44-67, 6 vol. in-4.

TENNEMANN, *Histoire de la philosophie,* Leipzig, 1798-1819, 11 vol. in-8, en allemand.

TIEDEMANN, *Histoire de la philosophie spéculative*, 1787-97, 6 vol. in-8, en allemand.

BUHLE, *Traité de l'histoire de la philosophie et d'une bibliothèque critique de cette science,* Gœttingue, 1796-1804, 8 vol. in-8, en allemand. — *Histoire de la philosophie moderne jusqu'à Kant*, trad. par M. Jourdan, Paris, 1816, 7 vol. in-8.

DÉGÉRANDO, *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, Paris, 1823, 4 vol. in-8; et *supplément,* Paris, 1847, 4 vol. in-8.

RITTER, *Histoire de la philosophie ancienne,* trad. par M. Tissot, Paris, 1835-1836, 4 vol. in-8. — *Histoire de la philosophie chrétienne*, trad. par M. Trullard, Paris, 1844, 2 vol. in-8. — *Histoire de la philosophie moderne,* trad. par M. Challemel-Lacour, Paris, 1861, 3 vol. in-8.

DICTIONNAIRE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES, par une Société de professeurs de philosophie, Paris, 1844-1852, 6 vol. in-8.

M. COUSIN, *Histoire générale de la philosophie*, Paris, 1867, in-8.

I. — INTRODUCTION.

ARISTOTE, *Œuvres complètes, græce et latine,* édition de Bekker Berlin, 1832-1837, 4 vol. in-4. — DESCARTES, *Œuvres complètes* édit. de M. Cousin, Paris. 1824 1826, 11 vol. in-8. — LEIBNIZ, *Opera philosophica*, édit. Erdmann, Berlin, 1839-1840, in-4.

Lettres à Montmort. — BOSSUET, *Œuvres complètes*, édit. d'Olivier-Fulgence, Poissy, 1845, 30 vol. in-12, t. XXII, *De la connaissance de Dieu et de soi-même.* — HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Œuvres*, t. XIII. — *M. Mignet, Vie de Franklin*, Paris, 1848, in-18.

II. — L'ORIENT.

DICTIONNAIRE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES, *Articles relatifs aux philosophies de l'Orient.* — COLEBROOKE, *Essai sur la philosophie des Indous*, trad. par M. Pauthier, Paris, 1833-1837, in-8. — *Les livres sacrés de l'Orient*, trad. par M. Pauthier, Paris, 1832, in-8. — *Les livres classiques de l'empire de la Chine*, recueillis par le P. Noel, Paris, 1784, 7 vol. in-12. — EUGÈNE BURNOUF, *le Bhâgavata-Pourâna*, Paris, 1840-44-47, 3 vol. in-4; *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien*, Paris, 1844, in-4. — M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, *Mémoire sur le Nyâyâ*, mém. de l'Acad. des sciences mor. et polit., t. III; *le Bouddha et sa religion*, Paris, 1860, in-8; *Mahomet et le Coran*, Paris, 1865, in-8. — M. FRANCK, *la Kabbale, ou la Philosophie religieuse des Hébreux*, Paris, 1843, in-8; *Etudes orientales*, Paris, 1861, in-8. — FRANÇOIS BERNIER, *Voyages dans les États du Grand-Mogol*, Amsterdam, 1711, 2 vol. in-12.

III. — LES IONIENS.

PLATONIS, *Opera omnia*, édit. Stallbaum, Leipzig, 1840, in-4; *Œuvres complètes de Platon*, trad. par M. Cousin, Paris, 1822-1840, in-8; *le Sophiste*, t. XI. — ARISTOTE, *Métaphysique*, liv. I. — DIOGENIS LAERTII, *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum Libri X., Græce et Latine*, edid. Æg. Menagius, Amsterdam, 1698, 2 vol. in-4, liv. I. — BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1697, 4 vol. in-fol., article *Démocrite.* — M. MALLET, *Histoire de la philosophie Ionienne*, Paris, 1842, in-8.

IV. — PYTHAGORE.

ARISTOTE, *Métaphysique*, liv. I. — DIOGÈNE DE LAERTE, liv. VIII. — BAYLE, *Dictionnaire*, art. *Pythagore.* — *Dissertation sur l'époque de Pythagore*, par Delanauze et Fréret, t. XIV *des Mémoires de l'Académie des inscriptions.* — FABRE D'OLIVET, *les vers de Pythagore expliqués*, Paris, 1813, in-8. — M. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, Paris, 1837 et 1846, 2 vol. in-8. — M. J. DENIS, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, Paris, 1856, 2 vol. in-8.

V. — LES ÉLÉATES, LES ATOMISTES.

PLATON, *Œuvres*, t. XII, *le Parménide.* — ARISTOTE, *Métaphysique*, liv. I. — DIOGÈNE DE LAERTE, liv. IX. — M. RIAUX, *Essai sur Parménide d'Elée*, Paris, 1840, in-8. — M. LA FAIST, *Dissertation sur la philosophie atomistique*, Paris, 1833, in-8.

VI. — LES SOPHISTES.

PLATON, *Œuvres*, t. II, *le Théétète*; t. III, *le Protagoras, le Gorgias*; t. IV, *l'Euthydème*; t. XI, *le Sophiste*; t. XII, *le Parménide.* — ARISTOTE, *Métaphysique*, liv. II. — DIOGÈNE DE LAERTE, liv. IX.

VII. — SOCRATE.

PLATON, *Œuvres*, notamment t. I, *l'Apologie, le Criton, le Phédon*; t. VI, *le Phèdre, le Banquet.* — ARISTOTE, *Métaphysique*, liv. XIII. — XÉNOPHON, *Xenophontis scripta quæ supersunt*, Paris, 1847,

in-4, *les Mémorables*, *l'Apologie*, *le Banquet*. — APULÉE, *Œuvres complètes*, Paris, 1688, 2 vol. in-4, *Du Dieu de Socrate*. — DIOGÈNE DE LAERTE, liv. II. — PLUTARQUE, *Œuvres complètes*, trad. par Amyot, Paris, 1820, 24 vol. in-8; t. XX. *Du Démon de Socrate*. — M. LÉLUT, *Du Démon de Socrate*, Paris, 1835, in-8. — CHARPENTIER, *La Vie de Socrate*, Amsterdam, 1699, in-12. — STAPFER, *Mélanges*, Paris, 1844, 2 vol. in-8, t. I, *Notice sur Socrate*.

VIII. — LES CYRÉNAIQUES, LES CYNIQUES, PLATON.

ARISTOTE, *Métaphysique*, liv. VIII. DIOGÈNE DE LAERTE, liv. II et VI. — BAYLE, Dictionnaire, article *Stilpon*. — M. HENNE, *l'Ecole de Mégare*, Paris, 1843, in-8. — M. MALLET, *Histoire des Ecoles de Mégare, d'Elis, d'Erétrie*, Paris, 1845, in-8.

IX-X. — PLATON.

PLATONIS *Opera omnia; Œuvres complètes* traduites par M. Cousin. — ARISTOTE, *Métaphysique*, *Analytiques*. — DIOGÈNE DE LAERTE, liv. III. — FLEURY, *Opuscules*, Nîmes, 1780, t. III, *Discours sur Platon*. — HEGEL, *Histoire de la philosophie*, Œuvres, t. XIV. — TRENDELENBURG, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Leipzig, 1826, in-8. — M. Th.-H. Martin, *Etudes sur le Timée de Platon*, Paris, 1841, 2 vol. in-8. — M. P. JANET, *Essai sur la Dialectique de Platon*, Paris, 1848, in-8.

XI-XIII. — ARISTOTE.

ARISTOTELIS *Opera omnia*. — *Diogène de Laerte*, liv. V. — PLUTARQUE, t. XVII, *De la Fortune d'Alexandre*; t. XX, *Traité contre Colotès*. — DE LAUNOY, *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna*, Paris, 1672, in-12. — A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris, 1840, in-8. — THUROT, *la Morale et la Politique d'Aristote*, Paris, 1823-1824, 2 vol. in-8. — M. RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique*. — M. MICHELET, *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*, Paris, 1836, in-8. — M. B. SAINT-HILAIRE, *la Logique d'Aristote*, 1838, Paris, 2 vol. in-8; *Œuvres d'Aristote en français et accompagnées de notes perpétuelles*. — M. FRANCK, *Esquisse d'une histoire de la Logique*, 1838, Paris, in-8. — M. J. SIMON, *Etudes sur la théodicée de Platon et d'Aristote*, Paris, 1840, in-8. — M. CH. LÉVÊQUE, *le Premier Moteur et la Nature dans le système d'Aristote*, Paris, 1852, in-8. — M. C. WADDINGTON, *de la Psychologie d'Aristote*, Paris, 1848, in-8.

XIV. — PYRRHON, ÉPICURE.

DIOGÈNE DE LAERTE, liv. IX et X. — BAYLE, *Dictionnaire*, article *Pyrrhon*. — Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, La Haye, 1656, in-8.

XV. — ZÉNON ET LE STOICISME.

DIOGÈNE DE LAERTE, liv. VII. — BOSSUET, *Œuvres*, t. XXIII, *Discours sur l'histoire universelle*. — VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, Paris, 1827, 4 vol. in-8, t. I, *Discours sur la nature du plaisir*. — M. RAVAISSON, *Essai sur le Stoïcisme*, Paris, 1856, in-8.

XVI. — CICÉRON, LUCRÈCE, HORACE, VIRGILE.

CICÉRON, *Œuvres complètes*, Orelli, Zurich, 1826-37, 13 vol. in-8. — LUCRÈCE, *De rerum na-*

tura libri VI, Leipzig, 1833, in-12. — HORACE, Paris, 1856, in-16. — VIRGILE, Paris, 1799, in-18. — PLUTARQUE, *Œuvres*, t. XVII, *des oracles qui ont cessé*. — BOSSUET, Œuvres, t. XXIII, *Discours sur l'histoire univerelle*.—SAINT-EVREMOND, *Œuvres*, 1705, Londres, 3 vol. in-4. — MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, Paris, 1826, 8 vol. in-8, t. VII, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*.

XVII. — SÉNÈQUE, ÉPICTÈTE, MARC-AURÈLE.

SÉNÈQUE, *Œuvres*, Paris, 1827-1832, 5 vol. in-8. — DIDEROT, *Essai sur la vie de Sénèque*. — *Epicteteæ philosophiæ monumenta*, Leipzig, 1799, 5 vol. in-8. — PENSÉES DE L'EMPEREUR MARC-AURÈLE ANTONIN, trad. par A. Pierron, Paris, 1855, in-12. — M. NOEL DES VERGERS, *Essai sur Marc-Aurèle*, Paris, 1860, in-8. — LUCIEN, *Œuvres complètes*, trad. par M. Talbot, Paris, 1857, 2 vol. in-12; t. II. *De la mort de Pérégrinus*. — MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, Paris, 1842, in-12, liv. II. — PASCAL, *Pensées*, 1832, Paris, in-18, 1re part. — MONTESQUIEU, t. VII, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains, etc.* — THOMAS, *Eloge de Marc-Aurèle*. — M. FLEURY, *saint Paul et Sénèque*, Paris, 1853, 2 vol. in-8. — M. AUBERTIN, *Etude critique sur les rapports supposés entre Sénèque et saint Paul*, Paris, 1858, in-8.

XVIII. — LES ÉRUDITS, LES SCEPTIQUES, LES ENTHOUSIASTES.

PLUTARQUE, *Œuvres complètes*. — APULÉE, trad. Panckouke, Paris, 1835, 4 vol. in-8. — LUCIEN, *Œuvres complètes*. — SAINT AUGUSTIN, *Œuvres complètes*, édit. Migne, Paris, 1845-1849, 12 vol. in-4; t. VII, *la Cité de Dieu*. — SEXTUS EMPIRICUS, *les Hipotiposes ou Institutions Pirrhoniennes*, trad. fr., in-12, 1725. — M. SAISSET, *Ænésidème*, 1840, Paris, in-8. — TILLEMONT, *Histoire des empereurs*, 1692-1738, 6 vol. in-4. — MOLIÈRE, *Œuvres*, Paris, 1799, 8 vol. in-18, t. VII, *Psyché*.

XIX. — LES ALEXANDRINS, PLOTIN.

M. MATTER, *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, Paris, 1840, 3 vol. in-8. — M. J. SIMON, *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, Paris, 1845, 2 vol. in-8. — M. VACHEROT, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*, Paris, 1846-1851, 3 vol. in-8. — M. B. SAINT-HILAIRE, *de l'Ecole d'Alexandrie*, 1845, Paris, in-8. — M. BOUILLET, *les Ennéades de Plotin*, trad. fr., Paris, 1858, 3 vol. in-8.

XX. — LES ALEXANDRINS, L'EMPEREUR JULIEN.

L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, trad. par M. Tourlet, Paris, 1821, 3 vol. in-8. — AMMIEN MARCELLIN, Leipzig, 1808, 3 vol. in-8. — MONTAIGNE, *Essais*, Paris, 1843, in-12, liv. II. — MONTESQUIEU, *Œuvres*, t. III, *Esprit des Lois*, liv. XXIV. — MM. MATTER, J. SIMON, VACHEROT, *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, t. II.

XXI. — LES ALEXANDRINS, PROCLUS.

PROCLUS, *Œuvres*, édit. de M. Cousin, Paris, 1819-27, 6 vol. in-8. — TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 1692-1712, 16 vol. in-4, t. XIV, art. II. — MM. MATTER, VACHEROT, *ouvr. cit.* t. III. — M. J. SIMON, *ouvr. cit.* t. II.

XXII-XXIII. — L'ÉGLISE D'ORIENT, L'ÉGLISE D'OCCIDENT.

PATROLOGIÆ CURSUS COMPLETUS, Paris, 1845, édit. Migne. — M. VILLEMAIN, *Tableau de l'éloquence chrétienne au quatrième siècle*. Paris, 1854, in-12. — M. A. DE BROGLIE, *l'Eglise et l'empire Romain au quatrième siècle*, Paris, 1856-1866, 6 vol. in-8.

XXIV-XXVI. — SAINT AUGUSTIN

SAINT AUGUSTIN, *Œuvres complètes*. — TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, Vie de saint Augustin*. — LA CITÉ DE DIEU, trad. avec une introduction, par M. Saisset, Paris, 1857, 4 vol. in-12. — LES CONFESSIONS, trad. avec une introduction par M. P. Janet, Paris, 1861, in-12.

XXVII. — LA SCOLASTIQUE.

M. DE CARAMAN, *Histoire des révolutions de la philosophie en France*, Paris, 1847, 3 vol. in-8. — A. JOURDAIN, *Recherches, etc.* — M. SAINT-RENÉ TAILLANDIER, *Scot Erigène*, 1843, Strasbourg, in-8. — M. OZANAM, *Œuvres complètes*, Paris, 1855, 8 vol. in-8 ; t. VI, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*. — M. RENAN, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris, 1852, in-8. — M. MONNIER, *Alcuin et Charlemagne*, Paris, 1863, in-12.

XXVIII. — SAINT ANSELME.

M. BOUCHITTÉ, *du rationalisme chrétien à la fin du onzième siècle, Monologium, Proslogium*, Paris, 1842, in-8. — M. CH. DE RÉMUSAT, *saint Anselme*, Paris, 1852, in-8. — M. SAISSET, *de varia sancti Anselmi de existentia Dei argumenti fortuna*, Paris, 1840, in-8. — M. AMPÈRE, *Histoire littéraire de France, avant le douzième siècle*, Paris, 1839-40, 3 vol. in-8, t. III.

XXIX. — ROSCELIN, GUILLAUME DE CHAMPEAUX.

M. X. ROUSSELOT, *Etudes sur la philosophie dans le moyen âge*, Paris, 1840-42, 3 vol. in-8. — M. HAURÉAU, *De la philosophie scolastique*, Paris, 1850, 2 vol. in-12.

XXX-XXXI. — ABÉLARD, LE RÉALISME, LE NOMINALISME, LE CONCEPTUALISME.

P. ABELARDI ET HELOISSÆ OPERA, Paris, 1614, in-4. — MARTÈNE, *Thesaurus Anecdotorum*, t. III. — BAYLE, *Dictionnaire*, art. *Abélard*. — M. COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard*, Paris, 1841, in-4. — *Petri Abelardi Opera*, Paris, 1849, 2 vol. in-4. — M. ROUSSELOT, *Etudes*, t. II. — M. CH. DE RÉMUSAT, *Abélard*, Paris, 1845, 2 vol. in-8. — ABÉLARD ET HÉLOÏSE, *Essai historique par M. et Mme Guizot*, suivi des LETTRES D'ABÉLARD ET D'HÉLOÏSE, *trad. par M. Oddoul*, Paris, 1853, in-8.

XXXII. — SAINT THOMAS, DUNS SCOT.

DIVI THOMÆ AQUINATIS SUMMA THEOLOGICA, Paris, 1841-1858, 4 vol. in-4. — M. CH. JOURDAIN, *la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1858, 2 vol. in-8. — ALBERT LE GRAND, par le Dr Sighart, trad. fr., Paris, 1862, in-12. — VINCENT DE BEAUVAIS, *Etudes par l'abbé Bourgeat*, Paris, 1856, in-8. — FR. ROGERI BACON *Opera quædam hactenus inedita*, London, 1859, in-4. — ROGER BACON, *par Emile Charles*, Paris, 1861, in-8. — RAYMUNDI LULLII ARS UNIVERSALIS, Argentorati, 1617, petit in-4. — RAYMUNDI LULLI, *Libri chymici*, Argentorati, 1571, in-12.

XXXIII. — LES NOVATEURS.

BRUNO NOLANO, *Opere*, edid. Wagner, Lipsiæ, 1829-30, 2 vol. in-8. — JORDANI BRUNI NOLANI *scripta quæ latine confecit omnia*, édit. Gfrörer, Stuttgardiæ, 1834-36, in-8. — CH. BARTHOLMÈSS, *Jordano Bruno*, Paris, 1846, 2 vol. in-8. — H. CARDANI, *de rerum varietate, lib. XVII*, Basileæ, 1557, petit in-4. — LES LIVRES DE HIEROME CARDANUS *intitulés de la subtilité, etc.*, trad. fr., Paris, 1566, petit in-4. — H. CARDANI PROXENETA, Lug. Bat, 1627, in-12. — H. C. AGRIPPÆ *Opera, etc., Lugduni, per Beringos fratres*, petit in-4. — H. C. AGRIPPÆ DE INCERTITUDINE SCIENTIARUM, 1531, in-12. — VANINI, *Amphitheatrum æternæ providentiæ, etc.*, Lugduni, 1615, in-8; *De admirandis Naturæ arcanis, lib.* IV, Lutetiæ, 1616, in-8. — LA VIE ET LES SENTIMENTS DE LUCILIO VANINI, Rotterdam, in-12. — APOLOGIA PRO J. C. VANINO, Cosmopoli, 1712. — POMPONATII OPERA, Basileæ, 1567, petit in-4. — *De immortalitate animæ*, 1534, in-18. — MARS. FICINUS, THEOLOGIA PLATONICA DE IMMORTALITATE ANIMÆ, Parisiis, 1559, in-8. — CAMPANELLA, *Œuvres choisies*, Paris, 1844, in-12. — RAMUS, par M. Waddington, Paris, 1848, in-8.

XXXIV-XXXV. — LE SEIZIÈME SIÈCLE, BACON.

BACON, *Œuvres philosophiques*, édit. de M. Bouillet, Paris, 1834-1835, 3 vol. in-8. — FR. BACON, ŒUVRES PHILOSOPHIQUES, MORALES ET POLITIQUES, édit. de M. Buchon, Paris, 1836, in-4. — HISTOIRE DE LA VIE ET DES OUVRAGES DE FR. BACON, par de Vauzelles, Paris, 1833, 2 vol. in-8. — DE LEYRE, *Analyse de la philosophie du chancelier Fr. Bacon, avec sa vie*, Leyde, 1778, 2 vol. in-12. — VOLTAIRE, *Œuvres complètes, Lettres sur les Anglais.* — D'ALEMBERT, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie.* — L'ABBÉ ÉMERY, *le Christianisme de Bacon*, Paris, 1799, 2 vol. in-12. — J. DE MAISTRE, *Œuvres posthumes, Examen de la philosophie de Bacon*, Paris, 1836, 2 vol. in-8. — M. CH. DE RÉMUSAT, *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours*, Paris, 1857, in-8. — J. DE LIEBIG, *Lord Bacon*, trad. fr., Paris, 1866, in-12.

XXXVI. — HOBBES.

HOBBES, OPERA OMNIA, Blaeu, 1668, in-4. — TH. HOBBES, *Œuvres philosophiques et politiques*, Neufchâtel, 2 vol. in-8. — LEIBNIZ, édit. Erdmann, *Réflexions sur l'ouvrage de M. Hobbes, etc.* — MONTESQUIEU, ESPRIT DES LOIS, *liv. I.* — M. DAMIRON, *Essai sur la philosophie au dix-septième siècle*, Paris, 1846, 2 vol. in-8, t. I.

XXXVII. — GASSENDI.

GASSENDI, *Opera omnia*, Lugduni, 1658, 6 vol. in-fol. — FR. BERNIER, *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, Lyon, 1678, 8 vol. in-12. — VIE DE PIERRE GASSENDI, par le P. Bougerel, Paris, 1737, in-12. — LA MOTHE LE VAYER, *de la connaissance de soi-même*, Paris, 1668, in-18; *Cinq Diologues par Oratius Tubero*, Mons, 1671, in-18.

XXXVIII-XLII. — DESCARTES.

DESCARTES, *Œuvres complètes*, édit. de M. Cousin. — *Œuvres philosophiques*, édit. de M. Garnier, Paris, 1835, 4 vol. in-8. — *Œuvres philosophiques*, édit. de M. Aimé Martin, Paris, 1842, in-4. — HUET, *Censura philosophiæ Cartesianæ*, Paris, 1692, in-12; *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du Cartésianisme*, Paris, 1692, in-12; *De concordia rationis et fidei*, Lipsiæ, 1692, in-4; *Traité*

philosophique de la faiblesse de l'esprit humain, Amsterdam, 1723, in-18. — BAILLET, *Vie de M. Descartes*, Paris, 1691, 2 vol. in-4. — LE P. MERSENNE, *l'Impiété des déistes, athées et libertins de ce temps renversée*, etc., Paris, 1624, petit in-4. — L'ABBÉ EMERY, *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*, Paris, 1811, in-8. — M. COUSIN, *Fragments de philosophie Cartésienne; Introduction aux Œuvres du P. André*, Paris, 1843, in-12. — M. BORDAS-DEMOULIN, *le Cartésianisme*, Paris, 1843, 2 vol. in-8. — M. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie Cartésienne*, Paris, 1854, 2 vol. in-8. — LA BRUYÈRE, *les Caractères*, Paris, 1844, in-12; *des biens de la fortune; de l'homme; des jugements.*

XLIII. — SPINOZA.

B. DE SPINOZA OPERA QUÆ SUPERSUNT OMNIA, edid. Bruder, Lipsiæ, 1843, 3 vol. in-12. — AD. B. DE SPINOZA OPERA SUPPLEMENTUM, edid. Van Vloten, Amstelodami, 1862, in-12. — VIE DE SPINOZA par Colerus, La Haye, 1706. — LA VIE DE SPINOSA PAR UN DE SES DISCIPLES, Hambourg, 1735, in-12. — BAYLE, *Dictionnaire*, art. *Spinoza*. — FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, 2e partie. — DOM F. LAMI, *Réfutation de Spinoza*, Paris, 1696, in-12. — RÉFUTATION DES ERREURS DE B. DE SPINOSA, *par M. de Fénelon, le P. Lami et le comte de Boulainvilliers*, Bruxelles, 1731, in-12. — LE GUIDE DES EGARÉS PAR MAÏMONIDE, trad. fr. par S. Munk, Paris, 1856-1866, 3 vol. in-8. — GERDIL, *Recueil de dissertations*, Paris, 1760, in-12. — M. Saisset. *Œuvres de Spinoza, traduites avec introduction*, Paris, 1861, 3 vol. in-12. — MASSILLON, *Œuvres complètes*, Paris, 1842, 2 vol. in-4, t. I, *Des doutes sur la religion*. — VOLTAIRE, *Œuvres*, t. II, *Dictionnaire philosophique*, art. *Dieu*; t. I. *les Systèmes*. — H. HEINE, *de l'Allemagne*, Paris, 1855, 2 vol. in-12, t. I. — M. DE LAMARTINE, *nouvelles Méditations poétiques*, Paris, 1856.

XLIV. — MALEBRANCHE.

MALEBRANCHE, *Œuvres*, Paris, 1837, 2 vol. in-4. — RECUEIL DE TOUTES LES RÉPONSES DU P. MALEBRANCHE A M. ARNAULD, Paris, 1709, 4 vol. in-12. — M. COUSIN, *Fragments de philosophie Cartésienne, Correspondance de Malebranche et de Mairan, de Malebranche et de Leibniz*. — LEIBNIZ, édit. Erdmann, *Remarques sur le sentiment du P. Malebranche; Examen des principes du P. Malebranche*. — ARNAULD, *des vraies et des fausses idées*, Cologne, 1683, in-12.

XLV. — BOSSUET.

BOSSUET, *Œuvres complètes, suivies de l'Histoire de Bossuet*, par le cardinal de Bausset, Poissy, 1846, 30 vol. in-12. — L'ABBÉ LE DIEU, *Mémoires et Journal sur Bossuet*, Paris, 1856, 4 vol. in-8. — M. FLOQUET, *Etudes sur la vie de Bossuet*, Paris, 1855, 3 vol. in-8; *Bossuet, précepteur du Dauphin*, Paris, 1864, in-8.

XLVI. — FÉNELON.

FÉNELON, *Œuvres complètes précédées de son histoire littéraire*, par M. l'abbé Gosselin, et *suivies de l'histoire de Fénelon*, par le cardinal de Bausset, Paris, 1852, 10 vol. in-4. — LA BRUYÈRE, *Dialogues sur le Quiétisme*, Paris, 1699, in-18. — M. BONNEL, *de la controverse de Bossuet et de Fénelon sur le Quiétisme*, Paris, 1850, in-8.

XLVII-XLVIII. — PASCAL.

B. PASCAL, *Pensées, Fragments et Lettres*, édit. de M. Faugère, Paris, 1844. 2 vol. in-8. — DES PEN-

SÉES DE PASCAL, par M. Cousin, Paris, 1847, in-8. — PENSÉES DE PASCAL, édit. de M. Havet, Paris, 1852, in-8. — LES PROVINCIALES, Paris, 1829, 2 vol. in-12. — PORT-ROYAL, par M. Sainte-Beuve, Paris, 1840-1860, 5 vol. in-8. — L'ABBÉ FLOTTES, *Etudes sur Pascal*, Paris, 1846, in-8. — M. LÉON LESCŒUR, *de l'ouvrage de Pascal contre les athées*, Paris, 1850, in-8. — M. LÉLUT, *de l'amulette de Pascal*, Paris, 1846, in-8.

XLIX. — BAYLE.

BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1697, 4 vol. in-fol.; *Œuvres diverses*, La Haye, 1725-1731, 4 vol. in-8.

L. — LOCKE.

LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, trad. par Coste, Amsterdam, 1774, 4 vol. in-12.; *Du Gouvernement civil*, trad. fr., Bruxelles, 1754, in-12; *De l'éducation des enfants*, trad. fr., Paris, 1711, in-12; *Œuvres diverses de Locke*, Rotterdam, 1710, in-12. — LEIBNIZ, édit. Erdmann, *nouveaux Essais sur l'entendement humain*. — GERDIL, *l'Immatérialité de l'âme, démontrée contre M. Locke*, Turin, 1747, in-4. — M. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie*, année 1829, leçons 15-25. — M. CH. DE RÉMUSAT, *Locke*, *Revue des Deux Mondes*, 1859.

LI-LIII. — LEIBNIZ.

LEIBNITII *Opera omnia*, édit. Dutens, Genève, 1768, 6 vol. in-4. — LEINITII *Opera philosophica*, édit. Erdmann, Berlin, 1839-1840, in-4. — LEIBNIZ, *Œuvres philosophiques*, publiées par Raspe, Amsterdam, 1765, in-4. — GRUBER, *Commercii epistolici Leibnitiani, etc.*, Hanoveræ, 1745, 2 vol. in-8. — KORTHOLTUS, *Leibnitii Epistolæ*, Lipsiæ, 1734-1735, 2 vol. in-8. — FEDER *Commercii epistolici Leibnitiani*, Hannoveræ, 1815, in-8. — GERHARDT, *Œuvres et Correspondance mathématiques de Leibniz*, Berlin et Halle, 1850-1863, 7 vol. in-8. — GROTEFEND, *Lettres de Leibniz et d'Arnauld*, Hannover, 1846, in-8. — *Von Rommel, Lettres de Leibniz et du landgrave de Hesse-Rheinfels*, Francfort, 1847, 2 vol. in-12. — GUHRAUER, *Leibnitz's deutsche Schriften*, Berlin, 1838, 2 vol. in-8. — PERTZ, *Leibnizensgesammelte Werke*, Hannover, 1847, in-8. — LUDOVICI, *Leibnitz Leben und Schriften*, Leipzig, 1737, 2 vol. in-12. — GUHRAUER, *Leibnitz eine Biographie*, Breslau, 1842, 2 vol. in-12. — DE JAUCOURT, *Vie de Leibnitz*, Amsterdam, 1747, 2 vol. in-12. — DES MAIZEAUX, *Recueil de pièces*, Amsterdam, 1740, 2 vol. in-12. — L'ABBÉ EMERY, *Pensées de Leibniz*, Paris, 1803, 2 vol. in-8. — J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, Paris, 1839, 8 vol. in-8; t. VII, *Correspondance*. — NEWTONI *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, Genevæ, 1739, 3 vol. in-4. — RADULPHI CUDWORTHI *Systema intellectuale*, Lugduni Batavorum, 1773, 2 vol. in-4.

LIV. — CONDILLAC.

CONDILLAC, *Œuvres*, augmentées de la *Langue des calculs*, ouvrage posthume, Paris, 1798, 23 vol. in-8. — VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, Paris, Didot, 1827, 4 vol. in-8. — MONTESQUIEU, *Œuvres*, Paris, 1826, 8 vol. in-8. — BUFFON, *Œuvres complètes*, Paris, 1835, 9 vol. in-8. — J. J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*. — DIDEROT, *Œuvres* publiées par Naigeon, Paris, an VIII, 15 vol. in-12. — *Mémoires*, Paris, 1841, 2 vol. in-12. — HELVÉTIUS, *de l'Esprit*, Paris, 1768, 3 vol. in-12; *de l'Homme*, Londres, 1775, 2 vol. in-12. — SAINT-LAMBERT, *Œuvres philosophiques*, Paris, 1797, 6 vol. in-8. — TERRASSON, *la Phi-*

losophie applicable à tous les objets, etc., Paris, 1754, in-12. — De la Mettrie, *Œuvres philosophiques*, Paris, 1774, 3 vol. in-18. — La Philosophie du bon sens, Paris, 1755, 3 vol. in-18. — D'Argens, *Lettres morales et critiques*, Paris, 1748, in-18. — D'Holbach, *Eléments de la morale universelle*, Paris, 1790, in-18. — Nouvelles libertés de penser, Paris, 1743, in-12.

LV. — REID.

Berkeley, *Dialogues entre Hylas et Philonous*, trad. fr., Paris, 1759, in-12. — *Alciphron, tr. fr.*, La Haye, 1734, 2 vol. in-12. — *De l'eau de goudron*, Amsterdam, 1745, in-12. — D. Hume, *Œuvres philosophiques*, trad. fr., Paris, 1788, 7 vol. in-12. — De Mandeville, *la Fable des Abeilles*, trad. fr., Londres, 1740, 4 vol. in-18. — Collins, *Essai sur la nature et la destination de l'âme humaine*, trad. fr., Londres, 1769, in-18. — Toland, *Lettres philosophiques*, trad. fr., Londres, 1768, in-18; *Adeisidæmon*, Hagæ-comitis, 1709, in-18; Pantheisticon, Cosmopoli, 1720, in-8. — Hutcheson, *Système de philosophie morale*, trad. fr., Lyon, 1770, 2 vol. in-12; *Recherches sur l'origine des idées*, trad. fr., Amsterdam, 1749, 2 vol. in-12; *Logicæ compendium*, Argentorati, 1771, in-12. — Ad. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, trad. fr., Paris, 1860, in-12. — Th. Reid, *Œuvres complètes publiées par M. Jouffroy, avec des fragments de M. Royer-Collard et une introduction de l'éditeur*, Paris, 1836, 6 vol. in-8. — Dugald-Stewart, *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, tr. fr., Genève, 1808, 3 vol. in-8: *Essais philosophiques*, tr. fr., Paris, 1828, in-8; *Esquisses de philosophie morale*, trad. fr., Paris, 1826, in-8; *Philosophie des facultés actives et morales de l'homme*, trad. fr., Paris, 1834, 2 vol. in-8; *Histoire abrégée des sciences métaphysiques*, trad. fr., Paris, 1620, 3 vol. in-8. — W. Hamilton, *Fragments de philosophie*, Paris, 1840, in-8. — M. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, Paris, 1846, 5 vol. in-12, t. IV, *Ecole Ecossaise*. — M. Ch. de Rémusat, *Essais de philosophie*, Paris, 1842, 2 vol. in-12, t. I. — M. Ad. Garnier, *Critique de la philosophie de Th. Reid*, Paris, 1840, in-8. — Tabaraud, *Histoire critique du Philosophisme Anglais*, Paris, 1806, 2 vol. in-8.

LVI. — KANT, FICHTE, SCHELLING, HEGEL.

M. Ch. de Rémusat, *de la philosophie Allemande*, Paris, 1845, in-8. — Wilm, *Histoire de la philosophie Allemande*, Paris, 1846, 4 vol. in-8. — Barchou de Penhoen, *Histoire de la philosophie Allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel*, Paris, 1836, 2 vol. in-8. — Am. Saintes, *Histoire critique du rationalisme en Allemagne*, Paris, 1841, in-8. — M. Matter, *De l'état moral de l'Allemagne*, Paris, 2 vol. in-8. — Mme de Stael, *de l'Allemagne*, Paris, 1835, 2 vol. in-12. — M. Heine, *de l'Allemagne*, Paris, 1855, 2 vol. in-12. — Am. Saintes, *Vie et Philosophie de Kant*, Paris, 1844, in-8. — Ch. Villers, *Philosophie de Kant*, Utrecht, 1830, 2 vol. in-8. — M. Cousin, *Leçons sur la philosophie de Kant*, Paris, 1846, in-12. — Keratry, *Examen des considérations sur le sentiment du sublime et du beau*, par Kant, Paris, 1823, in-8. — Schon, système de Kant, Paris, 1831, in-8. — Kant, *Critique de la raison pure*, trad. par M. Tissot, Paris, 1845, 2 vol. in-8. — *Eclaircissements sur la critique de la raison pure, par Schulze*, trad. par M. Tissot, Paris, 1865, in-8. — *Critique de la raison pratique, etc.*, trad. par M. Barni,

Paris, 1848, in-8. — *Doctrine de la vertu*, trad. par M. Barni, Paris, 1855, in-8. — *Doctrine du droit*, trad. par M. Barni, Paris, 1853, in-8. — *Critique du jugement*, trad. par M. Barni, Paris, 1846, 2 vol. in-8. — *Leçons de métaphysique*, trad. par M. Tissot, Paris, 1843, in-8. — *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. par M. Tissot, Paris, 1862, in-8. — *Logique*, trad. par M. Tissot, Paris, 1862, in-8. — *Mélanges de logique*, trad. par M. Tissot, Paris, 1862, in-8. — *Anthropologie*, trad. par M. Tissot, Paris, 1863, in-8. — *La Religion dans les limites de la raison*, trad. par M. Trullard, Paris, 1841, in-8. — FICHTE, *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, trad. par M. Bouillier, Paris, 1845, in-8. — *Doctrine de la science*, trad. par M. Grimblot, Paris, 1843, in-8. — *De la destination du savant, etc.*, trad. par M Nicolas, Paris, 1838, in-8. — *Destination de l'homme*, trad. par Barchou de Penhoen, Paris, 1836, in-8. — *Considérations sur la révolution française*, trad. par M. Barni, Paris, 1859, in-8. — SCHELLING, *Ecrits philosophiques*, trad. par M. Bénard, Paris, 1847, in-8. — *Bruno*, trad. par M. Husson, Paris, 1845, in-8. — *Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. par M. Grimblot, Paris, 1842, in-8. — HEGEL, *Exposition de sa doctrine*, par M. Prévost, Paris, 1844, in-8. — *Philosophie de l'art*, par M. Bénard, Paris, 1852, in-8. — *La logique subjective*, trad. par H. Sloman et J. Wallon, Paris, 1854, in-8. — VÉRA, *Introduction à la philosophie de Hegel*, Paris, 1855, in-8. — *Logique de Hegel*, trad. par Véra, Paris, 1859, 2 vol. in-8.

LVII. — CONCLUSION.

DE BLAINVILLE ET MAUPIED, *Histoire des sciences de l'organisation et de leurs progrès*, Paris, 1845, 3 vol. in-8. — CUVIER, *Histoire des progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu'à ce jour*, Paris, 1864, 2 vol. grand in-8. — *Rapport historique sur les progrès de l'esprit humain depuis 1789 jusqu'en 1810*, Paris, 1810, in-4.

FIN DE LA BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE.

TABLE DES MATIÈRES

Préface 1
I. — Introduction 1
II. — L'Orient 8
III. — Les Ioniens 19
IV. — Pythagore 24
V. — Les Éléates, les Atomistes 31
VI. — Les Sophistes 38
VII. — Socrate 44
VIII. — Les Cyrénaïques, les Cyniques, Platon 51
IX. — Platon 56
X. — Platon 65
XI. — Aristote 78
XII. — Aristote 84
XIII. — Aristote 91
XIV. — Pyrrhon, Épicure 105
XV. — Zénon et le Stoïcisme 115
XVI. — Cicéron, Lucrèce, Horace, Virgile 123
XVII. — Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle 133
XVIII. — Les Érudits, les Sceptiques, les Enthousiastes 143
XIX. — Les Alexandrins, Plotin 152
XX. — Les Alexandrins, l'empereur Julien 164
XXI. — Les Alexandrins, Proclus 179
XXII. — L'Église d'Orient 189
XXIII. — L'Église d'Occident 202
XXIV. — Saint Augustin 211
XXV. — Saint Augustin 219
XXVI. — Saint Augustin 227
XXVII. — La Scolastique 238

XXVIII. — Saint Anselme 246
XXIX. — Roscelin, Guillaume de Champeaux 256
XXX. — Abélard 263
XXXI. — Le Réalisme, le Nominalisme, le Conceptualisme .. 274
XXXII. — Saint Thomas, Duns Scot 281
XXXIII. — Les Novateurs 291
XXXIV. — Le Seizième Siècle, Bacon 297
XXXV. — Bacon 308
XXXVI. — Hobbes 317
XXXVII. — Gassendi 327
XXXVIII. — Descartes 334
XXXIX. — Descartes 346
XL. — Descartes 353
XLI. — Descartes 364
XLII. — Descartes 373
XLIII. — Spinoza 385
XLIV. — Malebranche 399
XLV. — Bossuet 411
XLVI. — Fénelon 427
XLVII. — Pascal 443
XLVIII. — Pascal 455
XLIX. — Bayle 468
L. — Locke 478
LI. — Leibniz 488
LII. — Leibniz 500
LIII. — Leibniz 508
LIV. — Condillac 521
LV. — Reid 538
LVI. — Kant, Fichte, Schelling, Hegel 554
LVII. — Conclusion 581
Bibliographie générale 593

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Paris. — Imprimerie de Pillet fils aîné, rue des Grands-Augustins, 5.